T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
EVRENİN YARATILIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan
Şahin EFİL

Danışman
Yrd.Doç.Dr. Cafer Sadık YARAN

SAMSUN - 1998

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Bilal DİNDAR

Üye : Yrd. Doç. Dr. C. Sadık YARAN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Mevlüt KAYA

ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

14/09/1998
Enstitü Müdürü
Doç. Dr. Mustafa ÖZBALCI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Din, düşünce tarihinin başlangıcından modern zamanlara dek, tavır ve davranışlardan tutun da dünya görüşüne ve ekonomik yapıya kadar insan hayatının en etkili, en kuşatıcı ve birleştirici, belki de en köklü üst yapı kurumudur. Onun bu özelliğinin gezegenimizin genel yapısı ve konjonktürü dikkate alındığında bundan sonra da artarak devam edeceğinde kuşku yoktur. Eğer insan hayatına ve içinde yaşadığımız dünyaya etkisi bakımından bir sıralama yapmak doğru ve yerinde olacaksa, bilimin, ideolojik, tek yanlı ve çarpıtılmış yaklaşımlar bir yana, dinden sonra en etkili bir disiplin olduğu rahatlıkla söylenilebilir. Bugün oldukça hızlı bir biçimde gelişen modern bilimin bir ürünü olarak ortaya çıkan teknolojinin çevremizde ve insan hayatında -olumlu veya olumsuz- nasıl bir değişiklik ve etki meydana getirdiği bunun açık bir göstergesidir. Din, insanın aşkın alanla içkin alan arasında ilişki kurmasını sağlamakta, onu yüce bir otorite ile karşı karşıya getirmektedir. Dolayısıyla insanı metafizik bir sıçrama yaparak maddî dünyanın sınırlarının ötesine götürmekte ve ona geniş ufuklar açmaktadır. Böylece din insanı, onun evrendeki konumunu ve olguları anlama, anlamlandırma ve yorumlamada, onun mutlu, disiplinli ve istikrarlı bir yaşam sürmesinde yardımcı olmakta ve onu hiçbir zaman yalnız bırakmamaktadır. O halde genel olarak din ve bilim insanın maddî ve manevî problemlerini, -sosyal, iktisadî, kültürel, psikolojik, kozmolojik, astronomik vs.- kısaca hayatın hemen hemen tamamını ilgilendiren sorunları şöyle ya da böyle, olumsuz etki ya da etkileri bir yana, çözmeye çalışarak onun daha mutlu ve daha rahat yaşamasını sağlama amacındadır.

Günümüz dünyasında ve hayatın tüm alanlarında etkileri tüm canlılığı ve dinamizmi ile artarak devam eden bu iki disiplin pek çok konuda olduğu gibi, asırlardır insan zihnini meşgul etmiş olan ve hala da meşgul etmeye devam eden evrenin yaratılışına bakışını birlikte ele almak, hem daha kuşatıcı ve ikna edici hem de oldukça ilgi çekici görünmektedir. Bu bağlamda biz bu çalışmamızda; evren niçin ve nasıl var oldu? Onun bir başlangıcı ve bir sonu var mı? Buna bağlı olarak zaman ve uzayın mahiyeti nedir? Biz nereden geldik, nereye gidiyoruz? Bir insan olarak bizim evrendeki konumumuz nedir? Ge-

nelde kutsal kitapların özelde ise Kur'ân-ı Kerim'in evrenin var oluşu ve bu konudaki problemlerin çözümünde bir rolü var mıdır? vs. gibi sorulara açıklık getirmeye çalıştık.

Ne var ki, bunların çok genel konular olduğu için bir bütün olarak, belki söz konusu soruların her birinin müstakil bir çalışma olarak tek tek ele alınıp çok ayrıntılı, derinlemesine incelenmesi, araştırılması ve tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu kadar geniş bir konunun sınırlı bir çalışmada ayrıntılı bir biçimde ele alınması elbette mümkün değildir. Ancak söz konusu problemlerin ya da soruların önemli bir kısmı genelde dinin, özelde ise İslâm'ın, felsefenin, klasik ve modern şekliyle bilimin verileri ışığında cevaplandırılmaya çalışıldı. Bir kısmına ele alınan ana konu ile ikinci dereceden bir bağlantısı olduğu için ansiklopedik bilgi verilirken, bir kısmına da temel konu ile uzak bir bağlantısı olması nedeniyle sadece atıfta bulunmakla yetinildi.

Ülkemizde düşünce tarihinde klasik felsefe ve kelam kitaplarında evrenin yaratılışı konusu müstakil bir başlık altında ele alınmadığı gibi bu konuda başlı başına yapılmış çalışmalar da henüz yoktur. Öte yandan modern bilimin en popüler ve yaygın evren modeli olarak kabul edilen Büyük Patlama Kozmolojisi hakkında bir takım bilim ve teknik dergilerinde Batıda yapılan makale çevirileri ile Türkçe'ye çevrilen bir iki kitabın dışında hemen hemen hiçbir çalışma yoktur. Dolayısıyla -özellikle yabancı dil problemi olanlar- ülkemizde bu tür konularda çalışma yapmak isteyenlerin karşı karşıya kalacağı en büyük sıkıntı kaynak sorunu olacaktır. Big Bang Kozmolojisinin teistik anlamına ilişkin sayıları son derece sınırlı olan Din Felsefesi kitaplarında sadece atıfta bulunulmuş ve bu konuda akademik düzeyde müstakil ve sistematik bir çalışma yapılmamıştır. Bu konuda yapılan tek şey, akademisyenlerin dışında konuya ilgi gösteren bir takım insanlar tarafından genelde yanlı ve oldukça sathî bir biçimde yapılan çalışmalardır.

Batıda ise çalışmamız boyunca tercüme ettiğimiz klasik ve çağdaş metinlerden ve W.L. Craig ile Q. Smith'in birlikte kaleme aldıkları *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* adlı hacimli ve değerli eserin önsözünden anladığımız kadarıyla, son yıllarda bu konuya genel olarak ilgi gösterilmesine rağmen, metafizik ve özellikle Big Bang Kozmolojisinin teistik anlamına ilişkin felsefî tartışmaların çok yetersiz ve eksik olduğu anlaşılmaktadır. Filozoflar tarafından çağdaş dergi ve kitaplarda ateizm, teizm vb. konularda yapılan tartışmalar, hemen hemen her zaman Big Bang Kozmolojisine önem verilmeyen

bir tarzda devam etmektedir. Big Bang Kozmolojisinin teistik anlamıyla ilgili tartışmalar genellikle popüler bilim dergi ve kitaplarında fizikçiler tarafından yapılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Batıda da filozofların bu konuya gerekli ilgiyi göstermedikleri, bu konuda az da olsa Batı'da yapılan felsefî tartışmaların oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Aslında filozofların yapması gereken şeyi bilim adamlarının yapmaya çalışması filozoflar adına esef verici bir durumdur. Teistik bağlamda ele alındığında, konunun bilimden ve genel felsefeden din felsefesine kaydığı görülmektedir. Konunun bir din felsefesi fenomeni olarak ele alınması az da olsa Batı'da henüz başlangıç aşamasında olduğu söylenilebilir.

Bir din felsefesi fenomeni olarak Big Bang Kozmolojisinin teistik açıklamasının, yukarıda ifade edildiği gibi, din ve bilimin dünyada ve toplumlarda giderek artan etkileri dikkate alındığında, okurken insan ufkunu açacak, çok yönlü, ayrıntılı ve tarafsız bir biçimde ele alınması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi ülkemizde akademik düzeyde böyle bir çalışmanın yapılmaması, dolayısıyla bu ve benzeri konulara hemen hemen hiç ilgi gösterilmemesi, konunun popüler, dinamik ve son derece önemli bir fenomen oluşu gibi sebepler bizi bu konuda araştırma yapmaya sevkeden temel faktörlerdir. Çalışmamızda elimizden geldiğince ve ulaşabildiğimiz kadarıyla birinci elden ve ciddi kaynaklardan yararlanmaya çalıştık. Ancak birinci el kaynakların olmadığı veya yetersiz kaldığı durumlarda ikinci el kaynaklardan da faydalandık. Bu nedenle, kendi çapında sistematik bir çalışma olan bu çalışmamızın ülkemizde bundan sonra bu konularda yapılacak olan çalışmalara bir başlangıç ve mütevazi bir katkı sağlayacağı ümidindeyiz.

Giriş'te felsefe tarihinde evrenin yaratılışı probleminin arkaplanı incelenmiştir. *Birinci Bölüm*'de var oluş modelleri, materyalizm, sudûr nazariyesi ve yoktan yaratma düşüncesi şeklinde incelenmiştir. Evrenin yaratılışını açıklarken, materyalizm veya maddeci ateizmin herşeyi madde ile açıklamaya çalışan indirgemeci tutumu ve bu tutumun bilimsel olduğu iddiası eleştirel bir bakışla ele alınmakta, artık materyalizmin bilimsel ve felsefî olarak savunulamayacağı vurgulanmakta ve sudûr nazariyesinin mahiyeti ortaya konmaktadır. *İkinci Bölüm*de, Kur'ân-ı Kerim'in ve İslâm Kelâmının yoktan yaratma düşüncesini savunduğu çeşitli yönleriyle detaylı bir şekilde incelenmiştir. *Üçüncü Bölüm*'de ise, modern bilimde/fizikte var oluş kuramları Durgun Durum ve Büyük Patlama kuramları başlığı altında, özellikle ikincisi ayrıntılı ve çok yönlü bir biçimde ele alınmıştır. Buna gö-

re evrenin yaratılışıyla ilgili pek çok problem Büyük Patlama Kuramı bağlamında enine boyuna tartışılmış, bu kuramın iyi bir bilimsel kuram olduğu gerekçeleriyle birlikte incelenmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de de Büyük Patlama Kuramı ile Yokan Yaratma Öğretisi arasında nasıl bir ilişki olduğu din ve bilim ilişkisi bağlamında incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle düşünce ve eleştirileriyle beni yönlendiren ve tıkandığım noktalarda önümü açan, her türlü fedakarlıktan kaçınmayarak gerekli ilgi ve duyarlılığı gösteren değerli hocam sayın Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran başta olmak üzere, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü başkanı sayın Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'na ve sayın Doç. Dr. Şinasi Gündüz'e çok teşekkür ederim.

Şahin EFİL



KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
Ank.	Ankara
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı, basım
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.E.Ü.	Dokuz Eylül Üniversitesi
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
İ.A.D.	İslâmî Araştırmalar Dergisi
İst.	İstanbul
K.B.Y.	Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	Karşılaştır
Mad.	Maddesi
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	Milattan Önce
M.Ü.İ.F.V.	Marmara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Vakfı
O.M.Ü.İ.F.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi
O.M.Ü.İ.F.D.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi
N.	Sayı
s.	sayfa
T.F.D.Y.	Türk Felsefe Derneği Yayını
trs.	Tarihsiz
vd.	ve devamı
v.diğ.	ve diğerleri
vol.	Cilt
Yay.	Yayınları, yayınevi, yayıncılık

GİRİŞ

Konunun Felsefe Tarihindeki Arkaplanı

"Batı kültür tarihinin her bölümü Yunanlılarla başlar. Bu hüküm, mantık, bilim, sanat, siyaset için olduğu kadar tabii kelâm için de doğrudur. Fakat felsefî Tanrı kavramımızın kaynaklarını bulmak için eski Yunan Tarihinin neresine bakılması gerektiği pek o kadar açık değildir."[1] Çünkü M.Ö. dördüncü veya beşinci asırda yaşamış bir Yunanlının zihnindeki "tanrı" kavramının tam olarak neyi ifade ettiğini anlamak, tahmin edilebileceği gibi, son derece güçtür. Bununla birlikte, bu, bizim bu konuda hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bu konuda belki de yapılması gereken en iyi şey, Yunanlıların "tanrı" adını verdikleri şeylerin menşe, mahiyet ve fonksiyonlarını ayrıntılı olarak anlatan Homer ve Hesiod gibi düşünürlerin eserlerine bakmak gerekir. Homer'in Iliada'sına göre konuşacak olursak, "tanrı" kavramının bir çok şey için kullanıldığı görülür. Zeus, Apollo v.s. Olimpos'un bütün tanrıları "kişi"liğe sahip bir varlık şeklinde tasavvur edilebildiği gibi, Okyanus, Yer ve Gök gibi fiziksel bir realite olarak da düşünülebiliyordu. Ayrıca hezimet, korku, çatışma v.s. gibi büyük tabiî felaketler bile tanrılar olarak görülmüştür.[2] Kısacası Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde tanrılar antropomorfik, fiziksel güçler ve büyük tabiî afetler olarak düşünülmüştür.

İlk Yunan filozofları, evrenin mahiyetinin ve temel maddesinin ne olduğu, onun nasıl ortaya çıktığı gibi önemli soruları deney ve gözleme dayanarak açıklamaya çalışmışlardır.[3] Şimdi kısa da olsa ilk Yunan filozoflarının bu sorulara verdikleri cevapları görelim.

Thales, suyu herşeyin aslî (ilk) maddesi, temel ilkesi (arche) ve yaratıcı olarak kabul ediyordu. Dolayısıyla herşey sudan çıktığı gibi yine suya dönecektir. O, "herşey tanrılarla doludur" derken, herşeyin yaratıcı bir güce sahip olan su ile dolu olduğunu ifade etmiştir.[4] *Anaximandros* ilk maddeyi, "sonsuz, sınırsız ve belirsiz" anlamında "apeiron"

---

[1] Etienne Gilson, ***Tanrı ve Felsefe***, (Çev. Mehmet S. Aydın), D.E.Ü. Yay., İzmir, 1986, s. 15.

[2] Bkz., Gilson, ***a.g.e.***, s. 17-18. Ayrıca bu konulardda daha geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz., Gilson, ***a.g.e.***, s. 15-26.

[3] Walther Kranz, ***Antik Felsefe***, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 27.

[4] Kranz, ***a.g.e.***, s. 27-29.

sözcüğü ile ifade etmektedir.[5] O, "herşeyin kendisinden çıktığı ve kendisine döneceği"[6] şeydir, onun da Thales'in arche'si gibi, Tanrısal bir niteliğe sahip olduğunu görüyoruz. Öyle görünüyor ki, Anaximandros apeiron anlayışıyla felsefî düşünceye bir yenilik getirerek, özgün bir evren görüşü geliştirmiştir.[7] Milet ekolünün son temsilcisi olan *Anaximenes*, ilk maddenin hava olduğunu, onun yoğunlaşmak ve gevşemek sûretiyle çeşitli nesnelere dönüştüğünü savunur.[8] *Herakleitos*, bir yandan evreni sürekli bir oluş, zıtların çatıştığı bir sahne olarak görürken, bir yandan da sürekli oluşan şeylerde değişmeyenin ateş olduğunu düşünür. Daha önce Yunan filozoflarınca öne sürülen üç unsura, dördüncü bir unsur olarak toprağı ekleyen, dört unsuru ilk kez ortaya atan *Empedokles*, bunların tek başlarına evrendeki oluşları meydana getirmede yeterli olmadıklarını, bunun için sevgi ve nefret adını verdiği iki temel ilkenin gerekli olduğunu savunur; hem bu iki ilkeyi, hem de dört unsuru tanrılar olarak düşünür. *Anaxagoras*, evrenin öncesiz, sonsuz ve sayısız unsurlardan oluştuğunu, bu oluşu meydana getiren ilkenin de akıl (nous) olduğunu vurgulamaktadır.[9] Evren ve ondaki herşeyin, atomların çarpışmaları sonucu zorunlu olarak meydana geldiğini ileri süren *Demokritos*, ilk maddenin atom olduğunu düşünmektedir. Böylece o, herşeyin mekanik bir nedensellik sonucu ortaya çıktığını savunmaktadır.[10]

Evreni açıklamak için girişilen bu ilk çabalara, "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez" düşüncesi temel teşkil etmektedir.[11] Bu yüzden kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir varlığı; ilk maddeyi herşeyin "İlk Nedeni" olarak kabul etmek gerekiyordu. Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız *arche* olgusunun Thales'ten sonraki gelişmelerde yavaş yavaş belirginleştiğini ve açıklığa kavuştuğunu görüyoruz. Bu açıdan bakıldığında Thales'in öğretisinin henüz bir başlangıç olduğu söylenebilir. İlk Yunan düşünürlerinin temelde, ilk madde ve oluş (yaratılış) problemi üzerinde durdukları ve bunlara cevap aramaya çalıştıkları açıkça görülmektedir.[12]

---

5 Ahmet Arslan, ***Felsefeye Giriş***, Vadi Yay., Ankara, 1994, s.64.
6 Arslan, ***a.g.e.***, s.5.
7 Macit Gökberk, ***Felsefe Tarihi***, Remzi Kitabevi, 6. bs., İstanbul, 1990, s. 23.
8 Kranz, ***a.g.e.***, s.34 vd..
9 Kranz, ***a.g.e.***, s. 59, 64, 69, 98, 148 vd.
10 Arslan, ***a.g.e.***, s.72.
11 Gökberk, ***a.g.e.***, s.21.
12 Gökberk, ***a.g.e.***, s.41. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. S. E. Frost, ***The Basic Teaching of the Great Philosophers***, New York: Perma Giants, 1949, s. 2-7, 111-113.

Yunan felsefesinin ikinci döneminde, daha ziyade insan sorunu ele alınmış;[13] evrenle ilgili metafizik sorunlara değinilmemiştir. Biz burada konumuzla ilgili olmadığı için bu dönemin gelişmelerine değinmeyeceğiz. Konumuz açısından son derece önemli olan ve felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkan İlk Çağın en büyük iki düşünürü olan Eflatun ve Aristo'nun yaratılış öğretisi üzerinde duracağız. Onlar, kendilerinden önceki düşünürlerin ele aldığı konulara ilişkin birikimlerden de yararlanarak onların bir anlamda bir sentezini yapmışlardır. Diğer bir ifadeyle, daha önceki düşünürler kimi konuları tek taraflı olarak bölük pörçük bir biçimde ele alırken, onlar, özellikle Aristo, pek çok konuyu bir bütünlük içinde sistematik olarak ele almıştır. Dolayısıyla bu dönemde evrene daha kapsamlı bir biçimde yaklaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Eflatun ve Aristo'nun yaratılış öğretilerine ana çizgileriyle bir göz atalım.

Eflatun kendisinden önceki tabiat düşünürlerinin herşeyi mekanik bir zorunluluk içinde açıklamalarının yanlış olduğunu belirterek, daha önce değindiğimiz Anaxagoras'ın Tanrı ve evren konusundaki öğretisinin diğer düşünürlere göre daha tutarlı olduğunu düşünmektedir.[14] O evreni açıklarken Anaxagoras'ın "herşeyin gerçek nedeni Nous (akıl)dur"[15] şeklinde özetlenebilecek öğretisine bağlıdır. Düşüncelerini bir bütün olarak dikkatle incelediğimizde, onun Anaxagoras'ı aşarak, diğer konularda olduğu gibi, Tanrı ve evren konusunda da özgün düşünceler ortaya koyduğunu görüyoruz.[16]

Eflatun görünüşler dünyası ve idealar dünyası olmak üzere birbirinden tümüyle farklı iki dünya öngörmektedir. O, bu iki dünyayı mağara benzetmesiyle[17] açıklamaya çalışır. İdealar dünyası öncesiz, sonsuz, değişmeyen, meydana gelmemiş olan, yok olmayan, mükemmel, tümel ve madde dışı olan ideal varlıkların dünyasıdır. Görünüşler dünyası ise, sürekli olarak oluş ve yokoluş içerisinde olan, değişen ve sonlu varlıkların dünyasıdır. Dolayısıyla Eflatun ideaların gerçekten var olduğunu düşünmektedir.[18] Daha doğru-

---

[13] Gökberk, *a.g.e.*, s.57.

[14] Kamıran Birand, ***İlkçağ Felsefesi Tarihi***, A.Ü.İ.F. Yay., 3. bs., Ankara, 1987, s. 56.

[15] Gökberk, *a.g.e.*, s.56.

[16] Birand, *a.g.e.*, s.57.

[17] Görünüşler aleminde yaşayan insanlar, bir mağarada bulunan ve arkaları mağara kapısına dönük olan varlıklara benzerler. Bu varlıklar, güneşli bir havada, mağaranın duvarında, kapısı önünden gelip geçmekte olan kimselerin gölgelerini görürler. Eflatun'a göre, bu dünyadaki insanlar da, tıpkı bu mağarada yaşayan insanlar gibi, gerçek hakikatlerin gerçeklerini değil, yalnız, bu dünyaya akseden gölgelerini görebilirler. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz bu gölgeler alemi, idealar aleminin sürekli olarak etkisi altında bulunmaktadır. Bkz. Eflatun, ***Devlet***, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, 7. bs., İst., 1992, s. 199 vd.

[18] Birand, *a.g.e.*, s.55-56; Gökberk, *a.g.e.*, s.71; Arslan, *a.g.e.*, s.78.

su, duyularımızla tecrübe ettiğimiz, her türlü kötülüğün ve noksanlığın söz konusu olduğu dünya gerçek dünya değildir. O, idealar dünyasının bir yansıması ve bir kopyasından ibarettir. Bununla birlikte, içinde gerçek ve ideal nesnelerin bulunduğu gerçekler dünyası vardır. Söz konusu idealar ya da formlar kesinlikle yaratılmamış, dolayısıyla ezelî ve sonsuz bir mahiyete sahiptirler. İdealar, görünüşler dünyasındaki nesnelerden bağımsızdırlar ve dış dünyada meydana gelen değişikliklerden etkilenmezler. Bizim görünüşler dünyasında tecrübe ettiğimiz şeyler, bu "zaman üstü modellerin", bir anlamda ideaların kopyaları veya yansımalarıdır. Sözgelimi, bir meşe ağacı tek bir mükemmel ideaya sahiptir, ancak milyonlarca meşe ağacının varlığı bilinen bir gerçektir. Bu yüzden, görünüşler âlemindeki pek çok nesne tek bir ideadan meydana gelmektedir. Bu nesneler bir tek ideanın yansımasından ibarettir.[19] Görünüşler dünyasındaki her farklı nesnenin ve türün, bu ister canlı olsun isterse cansız, idealar dünyasında birer tane ideası vardır. Bunların tümü gerçekler dünyasında kendilerine ait ideaların kopyalarıdır. Görünüşler dünyasındaki nesneler bunlara göre şekillenmektedir.

Eflatun, Nous, İyi İdeası ve Demiurg kavramlarıyla ifade ettiği bir Tanrı'dan söz etmektedir. Tanrı, idealar dünyasındaki idealar sisteminin tepe noktasında yer alan mükemmel bir idea, iyilik ideası olarak takdim edilmektedir.[20] İdealar görünüşler dünyasındaki tüm nesnelerin ilk örnekleridir. Tanrı bu örneklere bakmak sûretiyle görünüşler âlemini ve ondaki nesneleri yaratmaktadır.[21] Eflatun ünlü dialoglarından biri olan Timaios'da görünüşler âleminin nasıl yaratıldığına açıklık getirmektedir. Bir heykeltraş yapmak istediği bir heykelin ideasına sahiptir, o buna göre mermeri işleyerek bir heykel yapmaktadır. Eflatun'un Tanrısı da görünüşler âlemini bu şekilde yaratmaktadır. Tanrı görünüşler âlemindeki herşeyin, dolayısıyla bu âlemin mükemmel idealarına sahiptir. O bu idealara göre maddeye şekil vermek sûretiyle tecrübe ettiğimiz âlemi yaratmaktadır. Daha açıkçası, Demiurg, idelara göre maddeye form kazandırmaktadır.[22] Mağara benzetmesinde olduğu gibi, görünüşler âlemindeki nesneler, idealar âlemindeki ideal nesnelerin yansıması ve

---

[19] Frost, *a.g.e.*, s. 7-9.

[20] Birand, *a.g.e.*, s.68. Kelime olarak Yunanca'da "halk için çalışan, zanaatçı" anlamlarına gelen Demiurg terimi, eski Yunan'da bazı yerlerde yalnızca rahiplik ve yüksek görevlerde bulunan ayrıcalıklı kimselere verilen bir ünvan olarak kullanılmıştır. Bu terimi ilk kez "yaratıcı tanrı" anlamında kullanan kişi Eflatun'dur. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, Samsun, 1997, s. 144 vd.

[21] Gökberk, *a.g.e.*, s. 72.

[22] Bkz., Eflatun, *Timaios*, (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay), M.E.B. Yay., İstanbul, 1997, s. 28 vd.

gölgesidir. Eflatun'un Tanrı'sı hem idealar âleminin, hem de görünüşler âleminin yaratıcısıdır. Burada yaratma sözcüğünün yoktan yaratma anlamında değil, ilk maddeye şekil vererek meydana getirme anlamında kullanıldığı açıktır. Demek ki Tanrı evreni yaratırken yalnız değildir; onun oluşmasında uzayın da rolü vardır. Eflatun burada, uzay sözcüğü ile ilk madde sözcüğünü aynı anlamda kullanmaktadır. Ona göre uzay, Tanrı'nın hazır olarak oluşturduğu şekilsiz ilk maddedir.[23] Başka bir deyişle uzay, "dünya sürecinin içinde geçtiği, bütün cisimsel formlara bürünen, her nesneye yatak olan şeydir."[24] Daha doğru bir anlatımla, madde, "ideaların üzerinde etkili olduğu bir hammadde olarak düşünülebilir."[25] Tanrı bu şekilsiz hammaddeyi işleyerek ve ona şekil vererek evreni yaratmıştır. Sonuç olarak, Eflatun'a göre, evren ve evrendeki herşeyin mükemmel bir ideanın ve maddenin bir bileşiminden ibaret olduğu söylenilebilir. Hem idealar âleminin hem de görünüşler âleminin yaratıcısı olan Demiurg (Tanrı) bize tıpkı bir mimar ve bir heykeltraş gibi takdim edilmektedir. Bu durumda Tanrı'nın yaptığı şey, sadece idealara göre maddeye şekil vermekten ibarettir.[26]

O halde Eflatun evreni, madde üzerinde etkili olan mükemmel bir ideaya, iyi ideasına göre açıklamaktadır. Görüldüğü gibi, Tanrı idealardan bir ideadır; onlardan farkı yaratıcı güce sahip olmasıdır. Tanrı idealar âleminin ve görünüşler âleminin yaratıcısı ise niçin idealara bakarak görünüşler âlemini meydana getiriyor? Neden bakma ihtiyacı duyuyor? Hem bu şekilde davranan, hem de bütün yapıp ettiği maddeye idealara göre şekil vermekten ibaret olan bir Tanrı'nın bu fiilinin tam bir yaratma olduğu ve O'nun da her yönüyle tam bir yaratıcı olduğu söylenilebilir mi? Yukarıdaki açıklamalara göre bu sorulara olumlu cevap vermek imkânsız görünmektedir. Böyle bir Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin tam bir yaratıcı-yaratık ilişkisi olduğu da söylenemez.

Aristo gerçek âlemin duyularımızla algıladığımız âlem olduğunu düşünür.[27] Âlem gökyüzü ve yeryüzünden oluşmuştur. Başka bir deyişle âlem, gökyüzü âlemi ve yeryüzü âlemi olmak üzere iki bölüme ayrılır. Aristo'nun âlemi, bir bütün ve mükemmel varlığa

---

[23] Gökberk, ***a.g.e.***, s.72.
[24] Gökberk, ***a.g.e.***, s.72.
[25] Frost, ***a.g.e.***, s.8.
[26] Frost, ***a.g.e.***, s. 8-10.
[27] Birand, ***a.g.e.***, s.76.

sahip bir realite olarak kabul ettiği görülüyor.[28] Yeryüzü âlemi, dört unsurdan meydana gelmiştir. Bu âlemdeki herşey oluş ve yok oluşa tabidir; ancak mutlak bir yok oluş söz konusu değildir. Buradaki oluşun temelinde ilk madde olduğu görülmektedir. İlk madde deyince Aristo, hiçbir niteliği olmadığı gibi, gerçeklik dünyasında da bulunmayan, sadece zihnen tasarlanabilen ezelî ve ebedî olan bir olguyu anlamaktadır. Başka bir deyişle ilk madde, var oluşun ilk şartı ve ezelî bir imkândır.[29] O halde, Aristo "oluş" kavramında ne anlamaktadır? Oluş, bir imkânın ve bir potansiyelin gerçekliğe dönüşmesi, daha doğrusu ilk madde bir imkân, form ise, bu imkânın gerçekliğe dönüşmesi ve gerçeklik kazanmasıdır. Aristo felsefesinde, madde noksanlık, form ise tamamlanma ve yetkinleşmedir.[30] Böylece daha henüz hiçbir sûrete girmemiş olan madde, yeni bir sûret kazanmış olmaktadır.[31] Sözgelişi; "bir genç kız, potansiyel olarak bir annedir. Kız, annenin maddesi, anne kızın formudur."[32] Aristo felsefesinde oluşun ya da yaratmanın nasıl gerçekleştiğini ve ne anlama geldiğini kavrayabilmek için öncelikle madde-form ilişkisinin mahiyetinin açıkça ortaya konması gerekir. Bu ilişkinin açıklığa kavuşturulması, bir ölçüde, yeryüzü âleminin ve onun içindeki varlıkların nasıl meydana geldiklerine, İlk Muharrikin oluş ya da yaratmadaki rolüne ilişkin bize önemli açılımlar sağlayacaktır.

Aristo'ya göre, madde ve form (sûret) her zaman birlikte bulunmaktadır. Bununla birlikte salt madde (şekilsiz madde) form olmaksızın düşünülebildiği gibi, salt form (maddesiz form) da madde olmaksızın tasavvur edilebilir. Ancak bunları bu şekilde tecrübe etmek mümkün değildir. İnsan ancak madde ve formun birlikte oluşturdukları nesneleri tecrübe edebilir. Bilindiği gibi Aristo'ya göre, bir nesnenin veya bir varlığın meydana gelmesi, daha açık bir anlatımla, yaratılışın meydana gelmesi için madde ve form zorunludur. Yaratılış için ne salt madde ne de salt form yeterlidir. Bu nedenle, tecrübe ettiğimiz evren, şekilsiz maddenin forma büründüğü, madde ile formun bir arada bulunduğu bir dünyadır. Hangi türde ve şekilde olursa olsun, evrendeki her bir nesne maddenin forma dönüşmesinden ibarettir. Maddede bulunan farklı formlar sürekli olarak gerçekleşmeyi

---

[28] S. Hayri Bolay, ***Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması***, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993, s.96.

[29] Bolay, ***a.g.e.***, s.49.

[30] Bolay, ***a.g.e.***, s.47.

[31] Birand, ***a.g.e.***, s.85.

[32] Arslan, s.82.

beklerler.[33] Madde ile form arasındaki bu sıkı ilişki, Eflatun'un savunduğu gibi, idealar âlemi ile görünüşler âleminin birbirinden ayrılamayacağını ve onların içiçe bir bütün oluşturduklarını göstermektedir.

Aristo Eflatun'un aksine, idealann veya formların nesnelerin dışında olamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte, onlar nesnelerin üstünde aşkın bir konuma da sahip değildir, ancak onlar nesnelerin içinde, onlarla birliktedir. Aristo bir anlamda madde ve formun ezelî ve sonsuz olduğunu, sonsuza kadar da birlikte bulunduklarını ve birlikte bir bütün oluşturduklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla beş duyu ile tecrübe edilen âlem, Eflatun'un iddia ettiği gibi, sadece gerçek âlemin bir yansıması değil, onun ta kendisidir. Madde ve formun ezelî ve sonsuz oluşunun bir sonucu olarak, varlık, ne yaratılmıştır ne de yokluğa karışacaktır.[34]

Gökyüzü âlemi, öncesiz ve sonsuz olan esir (ether)den meydana gelmiştir. Esir dört unsurdan daha mükemmeldir. Ortak noktaları, ezelî ve ebedî oluşlarıdır. Dört unsur ilk madde'den meydana gelmiş olup, sürekli değişerek doğrusal hareket ederken, esir hiçbir zaman değişmez ve dairesel olarak hareket eder. Aristo gökyüzü âleminin hareketinin dairesel, ezelî ve ebedî olduğunu, yeryüzü âleminin hareketinin ise doğrusal ve sonlu olduğunu vurgular.[35] Gökyüzü âlemi, Ay, Güneş, yıldızlar ve İlk Çağda bilinen beş gezegenden meydana gelmiştir.[36] Oluş ve yok oluşun söz konusu olmadığı gökyüzü âlemindeki göksel cisimler, ezelî-ebedî olarak dairesel hareket etmekle birlikte, kendileri de ezelî-ebedîdirler. Bu âlemdeki varlıklar, değişmez, etkilenmez, etkin, tanrısal ve zaman üstü soyut varlıklardır.[37]

Daha önce ifade edildiği gibi, mükemmel niteliklere sahip olan ve beşinci unsur olarak kabul edilen esirden meydana gelen gökyüzü âlemi, dolayısıyla onu oluşturan göksel cisimlerin de buna bağlı olarak mükemmel niteliklere sahip olması gerekir. Bu yüzden Aristo'nun göksel cisimlere ilâhî nitelikler atfettiği görülmektedir. Yıldızlar, insanüstü aklî mahiyetler olup, mükemmel nitelikleriyle Tanrı'ya en yakın varlıklardır. Bu göksel cisimler yeryüzündeki oluşu etkilemektedir. Bu düşünce Yeni-Eflatunculuğun ve Orta Çağ

---

[33] Frost, ***a.g.e.***, s.10-11, 13.
[34] Frost, ***a.g.e.***, s. 10-11.
[35] Bolay, ***a.g.e.***, s.76.
[36] Söz konusu gezegenler şunlardır: Merkür, Venüs, Mars, Jupiter ve Saturn'dür. Bkz. Birand, ***a.g.e.***, s.82.
[37] Bolay, ***a.g.e.***, s.71-72.

astrolojisinin esası olmuştur. Böylece Aristo, mükemmel nitelikleri göksel varlıklara ve gökyüzü âlemine verirken, yeryüzü âlemine ve ondaki varlıklara daha eksik nitelikler vererek, bu iki âlem arasında esaslı bir mahiyet ayrılığının varlığını ortaya koymuştur.[38]

Aristo metafiziğinde söz konusu bu iki âlem, birbiriyle ilişki içinde olmayan, birbirinden tamamen bağımsız iki alan değildir. Aksine evren, ilk madde ile İlk Muharrik arasında yer alan varlıkların oluşturduğu bir bütündür. Başka bir ifadeyle, evren, gökyüzü âlemi ile yeryüzü âlemi ve bunlar arasındaki varlıkların bir bütün olarak toplamından ibarettir. Aristo, evrenin ezelî ve ebedî olduğunu savunur.[39] Evrendeki varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Varlıklar yeryüzü âleminden gökyüzü âlemine doğru, daha yüksek formlara bürünerek ve daha yetkin hale gelerek, Tanrıya (salt form-tanrısal form) yaklaşırlar. Çünkü evrendeki oluşun amacı, İlk Muharrik'e yöneliktir. [40] Bu varlıklar O'na ne kadar yaklaşırlarsa, o kadar değer kazanırlar ve tanrısal bir niteliğe bürünürler.[41]

O halde evrendeki oluş nasıl meydana gelmektedir? Aristo, evrendeki oluşu ilk başlatan ve ona ilk hareketi veren kuvvetin kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici olduğu sonucuna varmıştır.[42] İlk Muharrik düşüncesi felsefe tarihinde oldukça etkili olmuş olan bir düşüncedir.[43] O halde salt madde (ilk madde) ile salt form (Tanrı)[44] arasında oluş açısından çok önemli bir ilişki vardır. Bu durumda, "ona göre, potansiyel (kuvve) halde bulunan bir şey, bilfiil var olan başka bir şey sebep olarak varolmadıkça, gerçeklik kazanamaz."[45] Bu yüzden evrendeki hareketi veya oluşu açıklayabilmek için İlk Muharrik'in varlığı zorunludur. İlk Muharrik, tam, ezelî-ebedîdir ve bilfiil gerçektir. O, maddi bir hareket ettirici olmadığı gibi, evreni harekete geçirmesi de mekanik bir fiil değildir.[46] Acaba hareket etmeyen hareket ettirici, "nasıl oluyor da hareketi meydana getiriyor?"[47] İlk Muharrik, hareketin meydana gelmesini arzu etmek sûretiyle harekete sebep olur.[48] O halde Aristo'nun Tanrı'sı şekil verici, düzenleyici ve belirleyici bir Tanrı'dır.

---

38 Birand, *a.g.e.*, s.82-83.
39 Bolay, *a.g.e.*, s. 99.
40 Birand, *a.g.e.*, s. 79.
41 Gökberk, *a.g.e.*, s. 84.
42 Birand, *a.g.e.*, s. 82-83.
43 Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi,*** Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992, s.41.
44 Gökberk, *a.g.e.*, s. 84.
45 Aydın, *a.g.e.*, s. 41.
46 Aydın, *a.g.e.*, s. 41; Gökberk, *a.g.e.*, s. 84.
47 Bolay, *a.g.e.*, s. 103.
48 Aydın, *a.g.e.*, s. 41.

Peki İlk Muharrik'in evrene verdiği ilk hareket bir noktada durursa, O'nun evrene tekrar hareket vermesi ve ona müdahale etmesi mümkün müdür? Böyle bir şeyin imkânsız olduğu görülmektedir. Zira İlk Muharrik, evren hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı gibi, ona müdahale edecek güce de sahip değildir. Aristo öğretisinde, Tanrı-âlem ilişkisinin bir yaratıcı ve yaratık ilişkisi olmadığı açıktır.[49] Çünkü "Tanrı, kendisi gibi ezelden beri hazır olan malzemeye sadece bir form (şekil) vermiştir."[50] Başka bir deyişle, O, yaratıcı bir tanrı değil, ezelî olan maddeye şekil veren bir mimardır. Aristo, bir yandan göksel varlıkların İlk Muharrik gibi niteliklere sahip olduğunu ve yaratılışta onların da rolü olduğunu iddia ederken,[51] bir yandan da bu varlıkları ilahlaştırarak politeist bir anlayışı benimsediği izlenimini vermektedir. Bu durum onun politeist Yunan düşüncesinin etkisinden kurtulamadığını göstermektedir. Buraya kadar yaptığımız açıklamalar, Aristo felsefesinde, "yaratma" sözcüğünün, malzemeden yaratma, düzenleme, şekil verme ve belirleme anlamlarına geldiğini, yoktan yaratmanın onun öğretisinde yeri olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

"İyi ideası" (Platon'un tanrısı) ile "İlk Muharrik"in hemen hemen aynı niteliklere sahip olduğu görülmektedir.[52] Aristo ile Eflatun'un öğretilerine bir bütün olarak bakıldığında, onların Tanrı'larının evrenle ilişkisi, mimar-bina ilişkisi gibi bir ilişkidir. Çünkü Tanrı kendisi gibi ezelî ve ebedî olan ilk maddeye sadece şekil vermektedir. Ancak bu konuda Tanrı'ya diğer tanrısal güçler de yardımcı olmaktadır.

Aristo ile Eflatun'un evren anlayışları da bir iki istisna dışında önemli ölçüde örtüşmektedir. İdealar dünyası ile görünüşler dünyası birbiriyle hiç ilişkisi olmayan müstakil alanlarmış gibi görünmektedir. Bunun farkında olan Aristo bu noktayı eleştirerek kendi evren anlayışını ortaya koymuştur. Bundan dolayı gökyüzü âlemiyle yeryüzü âlemi arasında böyle bir açıklık yoktur. Aristo, idealar dünyasının görünüşler dünyası ile bir bütün oluşturduğunu, bu iki dünyanın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini iddia etmektedir. Daha doğrusu, o idealar âleminin görünüşler âleminin dışında olduğunu kabul etmez.[53]

---

[49] Bolay, *a.g.e.*, s. 99-100.
[50] Bolay, *a.g.e.*, s. 108.
[51] Bolay, *a.g.e.*, s. 108, 111.
[52] Gökberk, *a.g.e.*, s. 84. Ayrıca bkz. Frost, *a.g.e.*, s. 114-116.
[53] Arslan, *a.g.e.*, s. 81.

Yeni-Eflatunculuk'ta yaratılış öğretisine girmeden önce bu öğretinin arkaplanını hazırlayan gelişmeleri genel olarak ele almak konumuz açısından aydınlatıcı olacaktır. Dini, mitolojiden bir ölçüde arındırarak ve kadim Yunan dinini tenkit ederek felsefesini oluşturan ilk Yunan düşüncesi gittikçe dinden uzaklaşmıştır. Ancak İlk Çağın sonlarına gelindiğinde özellikle Aristo ve Eflatun'dan sonra[54] olguların açıklanmasında dinin ağırlık kazandığı görülüyor. Artık felsefe problemlerin çözümünde yeterli değildi. İnsanların hem duygularına, hem de aklına hitap edebilecek bir öğretinin ortaya konması gerekiyordu. İlk Çağın sonlarına doğru dinin büyük bir güç kazandığı, dinin etkisi altında olan felsefenin dinle içiçe girerek dini bir renge büründüğü görülmektedir.[55] Bunda eski Yunan kültürünün doğu kültürüyle kaynaşıp birleşmesinin büyük bir rolü vardır. Bu kaynaşma süreci geniş ölçüde İskenderiye'de gerçekleşmiştir. Eflatun metefiziği bu dönemin dinî-felsefî temâyüllerine son derece uygun olduğundan dolayı bu dönemin beklentileri üzerinde oldukça etkili olmuştur.[56]

İskenderiye'de yetişmiş bu dönemin en özgün düşünürü olan Philon özellikle Yunan felsefesi ile Tevrat'ı uzlaştırmaya çalışmıştır.[57] Burada onun Tevrat'ı Eflatun'un öğretilerine, özellikle İdealar'a dayanarak yorumlama çabasını vurgulamak gerekir.[58] Philon, ideaların herşeyi yoktan yaratan Tanrı'nın düşünceleri olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Eflatun ideaların zaman üstü gerçek mahiyetler olduğunu düşünürken, Philon, onların yaratılmış olduğunu düşünmektedir. Ona göre evren "aşkın olan"ın bir "simgesi"dir. Başka bir deyişle "evren Tanrı'nın kitabıdır."[59] Kendisinden önceki düşünürlerin aksine Philon'un yaratıcı, bir anlamda "yoktan yaratan" bir tanrı anlayışını benimsediği görülmektedir.[60] Philon yaratılışı açıklarken onun yaklaşımında dinin daha belirleyici bir rol oynadığı söylenilebilir. Ona göre Tanrı "herşeyin nedeni ve kaynağıdır."[61] Aynı zamanda Tanrı aşkın bir varlıktır. Bu nedenle O'nun bu âlemle ilişkiye girmesi imkânsızdır. O lambadan yayılan bir ışık gibi bir takım güçlerin Tanrı'dan çıktığını düşünmektedir. Tanrı bu güçler aracılığıyla evrenle dolaylı olarak ilişkiye girmektedir. Belki de O'nun aşkın olması

---

[54] Birand, ***a.g.e.***, s.121.
[55] Gökberk, ***a.g.e.***, s.130.
[56] Birand, ***a.g.e.***, s.120-122; Gökberk, ***a.g.e.***, s.131.
[57] Frost, ***a.g.e.***, s. 16.
[58] Birand, ***a.g.e.***, s.122.
[59] Gökberk, ***a.g.e.***, s.129-130.
[60] Gökberk, ***a.g.e.***, s.129.
[61] Frank Thilly, ***Felsefe Tarihi,*** (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yay., İst., 1995, c.1, s. 170.

bunu gerektirmektedir. Böylece Philon, evreni bu tanrısal güçlerle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre evreni bu tanrısal güçlerden birisi olan Logos yaratmıştır. Logos ise evrendeki herşeyi maddeden yaratmıştır. O halde Tanrı evreni Logos (yaratıcı güç) aracılığıyla yaratmaktadır. Bununla birlikte evrendeki herşey Tanrı'nın zihninde mevcut olan ideaların yansımalarından ibarettir.[62] Tanrı'nın evreni yaratırken bu işi Logos gibi Tanrısal güçlerle yapmaya çalışması, gerçekten O'nun evreni yarattığı anlamına gelir mi? Başka bir deyişle, Philon'un Tanrısının aracılar kullanması O'nun yoktan yaratıcı bir Tanrı olmasına engel teşkil eder mi? Görüldüğü kadarıyla bu sorulara olumsuz cevap vermek pek mümkün değildir. Öyle görünüyor ki Philon, felsefî bir dille tanrısal bir güç olarak takdim ettiği Logos'u meleklerin tam karşılığı olarak kullanmaktadır. Meseleye bu açıdan baktığımızda, Tanrı'nın yaratıcı ulûhiyetine ve Tanrı-âlem ilişkisine dair herhangi bir ciddi problemle karşı karşıya gelmemekteyiz.

Antik Çağ'ın sonunda ortaya çıkan en büyük gelişmenin Yeni-Eflatunculuk olduğunda şüphe yoktur. İlk Çağ düşünürleri arasında mistik yönü en baskın olan Eflatun'un bu yeni felsefî çığır üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu açıktır.[63] Bu yeni felsefî çığırın kurucusu Plotinus'tur. O, düşüncelerini ayrıntılarda bile Eflatun felsefesine dayandırmada oldukça titizdir. Ancak Yeni-Eflatunculuğun sadece Eflatun felsefesine dayandığını iddia etmek son derece yanlıştır. Zira bu yeni çığırın ortaya çıkmasında, Aristo'nun ve İlk Çağ'ın diğer felsefî ekollerinin yanında, daha önce değinilen Doğu ve Batı kültürünün kaynaşmasının da önemli ölçüde etkili olduğu söylenilebilir. Ancak bütün bunlara rağmen, Eflatun'un Yeni-Eflatunculuk'ta merkezi bir konuma sahip olduğunu unutmamak gerekir. Bundan sonra Eflatun felsefesi, felsefe tarihinde Yeni-Eflatuncu yönü ağır basan bir felsefe olarak ele alınacaktır.[64] Plotinus'un Tanrı-âlem ilişkisi hakkında ortaya attığı sudûr nazariyesi Yeni-Eflatuncu sistemde çok önemli bir yere sahiptir. Sudûr öğretisi, İslâm düşünce tarihinde de oldukça etkili olmuş bir öğretidir.[65] Plotinus felsefesinde Tanrı'nın mutlak ve değişmez bir birlik olduğu, çokluğun ve değişmenin ancak Tanrı'nın etkisiyle ortaya çıktığı görülüyor. O'nu ne tam anlamıyla bilebiliriz, ne de sözcüklerle açıklayabiliriz. Plotinus Tanrı'yı sınırlandıracağı için O'na sıfat atfetmekten kaçınmamız gerektiğini,

---

[62] Frost, *a.g.e.*, s. 16.
[63] Birand, *a.g.e.*, s.122-123.
[64] Gökberk, *a.g.e.*, s.131.
[65] Mehmet Bayraktar, ***İslâm Felsefesine Giriş***, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1988, s.61.

O'nun herşey olduğunu ve herşeyi meydana getirdiğini, ancak bizim düşüncelerimizin hiçbiri olmadığını ve kendisinin hiçbir şey tarafından meydana getirilmediğini düşünmektedir.[66] Plotinus'un Tanrı'sı, kendi kendine yeten, kendisinden taşan (sudûr)larla karışmayan ve onlardan farklı olan, herşeyde bulunan ve varlıkların çıkışıyla kendisinden hiçbir şey eksilmeyen bir Tanrı'dır. O, "bir ve ilk"tir.[67] Varlık mertebelerinin en üstünde yer alan Tanrı'nın somut bir varlığı olmamasına rağmen, varlıkların asıl nedeni odur. O'nun yücelik ve kudreti bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. O mutlak saflık (basitlik)tır. İnsanın O'nu tasavvur etmesi mümkün değildir; çünkü bu nokta insanı aşmaktadır.[68] Kısaca ifade etmek gerekirse, "Bir; herşeyin kendisinden türemiş olduğu yaratıcı ilkedir."[69]

Yeni-Eflatuncu sistemin öngördüğü evren, homojen varlıklardan müteşekkil bir evren olmayıp, "aşamalar dizisi" şeklinde meydana gelen bir evrendir.[70] Başka bir deyişle evren, Tanrı'dan "aşamalar dizisi" biçiminde ya da hiyerarşik olarak taşmaktadır. Bu taşma ve akma esnasında, Tanrı'nın mahiyetinde herhangi bir değişiklik ve bir eksiklik olmaz. Evren O'nun mahiyetinden zorunlu olarak sudûr etmektedir. Plotinus evrenin yaratılışını Tanrı ile Güneş arasında bir anoloji yaparak açıklamaya çalışır. Güneş her türlü ışığın kaynağı olduğu gibi, Tanrı da var olan herşeyin kendisinden sudûr ettiği kaynaktır. Bu yüzden, herşeyin varlığı ancak Tanrı ile açıklığa kavuşabilir.[71] Bu sistemde, varlık aşamaları ya da aşamalar dizisi biçiminde ele alınan evreni bir bütün olarak düşünmek gerekir. Varlıklar, yukarıdan aşağıya doğru, en üstte Tanrı olmak üzere sırasıyla, nous (akıl), idealar, ruh, cisim ve madde şeklinde sıralanmaktadır.[72] Bu dizide, bir alttaki varlık, bir üstteki varlıktan sudûr yoluyla meydana gelir. Bu aşamalardan her biri spesifik bir yapıya sahiptir. Buna rağmen, aralarında bir bütünlük arzederler. Bunun için bu aşamalı varlıklardan birinin yapısını kavramak, bir ölçüde diğer varlığın yapısını kavramak anlamına gelecektir.[73] Tanrı'dan diğer varlıkların "aşamalar dizisi" şeklinde çıkışı niçin zorunludur? Diğer bir ifadeyle, evren neden Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr etmektedir?

---

[66] Necip Taylan, ***Anahatlarıyla İslâm Felsefesi***, Ensar Neşriyat, 3. bs., İstanbul, 1991, s.115.
[67] Gökberk, ***a.g.e.***, s.134.
[68] J. Zandee, ***The Terminology of Plotinus***, Nederlands Historisch Archaeologisch Instituut, İstanbul, 1961, s. 5, 41.
[69] Gökberk, ***a.g.e.***, s.134.
[70] Gökberk, ***a.g.e.***, s.135.
[71] Birand, ***a.g.e.***, s.123.
[72] Zandee, ***a.g.e.***, s. 5. Ayrıca bkz. Birand, ***a.g.e.***, s.123.
[73] Gökberk, ***a.g.e.***, s.135.

Çünkü her varlığın özünde etkin olma, "kendi dışına taşıp akma"[74] eğilimi vardır. Bu eğilim, nousun idealan düşünmesi, ruh'un cisimleri canlandırması, idealardan ruhun çıkışı ve Tanrı'da da tüm varlıkları yaratması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak burada Plotinus, Tanrı'nın diğer varlıklardan farklı olduğuna vurgu yaparak, bu varlıkları O'nun bir tezahürü ve açılımı olarak görmektedir. Bu bağlamda Güneş benzetmesi yapılarak, her etkin olmanın bir yansıma ve bir tezahür olduğu, dolayısıyla tüm varlıkların "gerçek varlığın" taşmasından meydana geldiği vurgulanmaktadır.[75] Burada akıl doğrudan doğruya Tanrı'dan sudûr ederken, diğer varlıklar O'ndan dolaylı olarak taşmaktadır. Başka bir ifade ile, kendisi dışındaki tüm varlıklar akıldan taşmaktadır. Plotinus'un Tanrı'sının diğer varlıklardan farklı olduğuna vurgu yapmasına rağmen, Tanrı ile diğer varlıklar arasında esaslı bir mahiyet ayrımı yapmak oldukça güç görünüyor.

Plotinus bu hiyerarşik varlıkları temelde iki kategoriye ayırmaktadır. Onun takdim etmeye çalıştığı evrende, Tanrı, akıl ve ruh bir üst evrende yer alırken, madde bu düzeyin altında yer almaktadır. Dolayısıyla bu aşamalar dizisinin en üstünde Tanrı'nın, en altında ise maddenin yer aldığı görülüyor. Burada madde, niteliği olmayan bir mahiyete sahiptir. ve bir anlamda onun somut bir varlığı yoktur. Eğer Tanrı bir ışık olarak düşünülecek olursa, maddde de Tanrı'ya nisbetle ışığın yokluğu, bir yerde karanlık olarak düşünülebilir.[76] Daha önce değindiğimiz gibi, Aristo'da da böyle bir varlık düzeninin olduğunu biliyoruz. Ancak onun öngördüğü evrende, varlıklar, aşamalı olarak daha yetkin formlara girerek İlk Muharrik'e doğru yakşalan bir gelişme göstermektedirler.[77]

Öyle görünüyor ki, Aristo ve Eflatun'da olduğu gibi, Yeni-Eflatuncu sistemin yaratılış modelinde de evrenin yoktan yaratılması söz konusu değildir. Plotinus'un Tanrı'sı, Aristo ve Eflatun'un Tanrı'sı gibi, düzenleyici ve şekil verici bir Tanrı da değildir.[78] Böylece Plotinus Tanrı-âlem ilişkisi konusunda kendisinden önceki düşünürlerin aksine, bize oldukça farklı bir yaratılış modeli sunmaktadır. Herşeyin Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı bu modelde, evrenin ve onun içindeki herşeyin Tanrısal bir öz taşıdığı ya da Tanrısal bir boyuta sahip olduğu rahatlıkla söylenilebilir. Bu anlayış, zorunlu olarak bizi, evrenin ezelî ve sonsuz olduğu sonucuna iletir. Bu durumda, sudûr modelinde, Tanrı ile evren arasında

---

[74] Gökberk, ***a.g.e.***, s.134.
[75] Gökberk, ***a.g.e.***, s.134.
[76] Zandee, ***a.g.e.***, s. 5-6, 18.
[77] Gökberk, ***a.g.e.***, s.135.
[78] Birand, ***a.g.e.***, s.124.

ciddi bir açıklığın olduğu söylenemez. Plotinus'un savunduğu yaratılış modeli, bu açıdan Aristo ile Eflatun'un yaratılış modelleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir. Her üç düşünüre göre en üstte güçlü bir Tanrı, en altta ise madde yer almaktadır. Fakat evrenin oluşumunda, Tanrı'nın dışında, dolaylı da olsa, başka varlıkların (tanrısal güçler) da rol aldığı bilinmektedir. Bu durumda, Tanrı gücünü bir ölçüde kaybetmektedir. Dolayısıyla O, evrenin yaratılmasında yegane güç değildir.

Yunan filozoflarının yaratılış olgusunu ele alırken, "hiçbir şey yoktan var olmaz. Ne de var olan yokluğa karışıp gider"[79] ilkesine sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir. Bu ilkeler, onları evrenin ezelî ve sonsuz olduğu sonucuna götürmüştür.[80] Philon ve Plotinus'un öğretilerinde Aristo ile Eflatun'un etkileri açıkça sezinlenmektedir. Herşeye rağmen, evren ve onun içindeki varlıklar madde ve formun farklı tarzlarda birleşmesinden ibaret gibi görünmektedir. Aslında Plotinus'un öğretisi, kendi dinî düşüncesi ile Yunan felsefesinin bir sentezi niteliğindedir.[81] Ancak burada Eflatun'un etkisi daha açık bir şekilde varlığını hissettirmektedir. O da tıpkı Philon gibi din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bununla birlikte onun öğretisi özgün bir öğretidir. Kendinden önceki filozofların yaratılış modellerinden oldukça farklıdır.

Eflatun ve Aristo diğer konularda olduğu gibi, evrenin yaratılışı konusunda da kendilerinden önceki filozofların dağınık vaziyetteki düşüncelerini sisematik olarak ortaya koymuşlardır. Tabii burada böyle bir açıklamada bulunurken, onların yaptığı şeyin sadece önceki filozofların düşüncelerini sistemli hale getirmekten ibaret olduğunu söylemek yanıltıcıdır. Onların açıklamaya çalıştığı evren modelinin izlerinin önceki filozoflarda da bulunduğu görülmektedir. Ancak Yunan felsefesinde yaratılış öğretisi dendiğinde ilk akla gelen isimler Aristo ve Eflatun'dur. Ezelî evren modelinin ortaya konması daha çok temelde onlartarafından gerçekleştirilmiştir. Buraya kadar yaptığımız açıklamalar, S.E. Frost'un da haklı olarak belirttiği gibi, ilk Yunan filozoflarının evrenin yaratılışıyla ilgili öne sürdükleri modellerden hiçbirisinin Eflatun'un evren modeli kadar ikna edici olmadığını göstermektedir.[82]Aslında bunun bütünüyle Aristo için de geçerli olduğu söylenilebilir. Peki öyleyse Aristo ve Eflatun'un takdim etmeye çalıştığı evren modelinin ikna edicili-

---

[79] Etienne Gilson, "Tanrı ve Yunan Felsefesi", (Çev. Mehmet S. Aydın), ***A.Ü.İ.F.D.***, c. XXIX, Ankara, 1987, s.115.

[80] Gilson, ***a.g.m.***, s.115.

[81] Frost, ***a.g.e.***, s. 16-17.

[82] Frost, ***a.g.e.***, s. 7.

ği nereden kaynaklanmaktadır? Bu modelin hangi yönü onu diğer modellere göre farklı ve üstün kılmaktadır? Bu sorulara verilebilecek en önemli cevap onların birer sistematik düşünür olmalarında aranmalıdır. Bununla birlikte Eflatun'un mistik yönü ağır basan bir filozof oluşu da bir başka önemli etkendir.

Philon ve Plotinus'un yaratılış modellerinde dinî ve mistik unsurların tabiî bir sonucu olarak felsefî etkenlerden çok dinî etkenler daha belirleyicidir. Ancak yine de onların öğretisinde din ile felsefe içiçedir. Buna rağmen, Philon yoktan yaratılış öğretisini savunurken, Plotinus sudûr öğretisini savunmaktadır. Kısaca İlk Çağ filozofları ortak noktaları olmakla birlikte bize üç farklı evren modeli takdim etmektedir: Ezelî maddeden yaratma, yoktan yaratma ve sudûr öğretisi.

Hıristiyan felsefesi derken bundan neyin kastedildiğinin açıklanması gerekir. Acaba tek başına ele alındığında Hıristiyanlığa bir felsefe olarak bakılabilir mi? Bu soruya cevap ararken, meseleye -ister Hıristiyanlık açısından isterse başka bir din açısından bakalım- hangi din açısından bakılırsa bakılsın cevabımız "evet" olamaz. Herşeyden önce Hıristiyanlık bir felsefe olmaktan çok bir vahiy dinidir. Ancak, onun doğuşundan sonra hakim rengini kaybederek felsefî bir renge büründüğü bilinmektedir. Dolayısıyla başta Tanrı fikri olmak üzere Hıristiyanlık önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır. Buna göre genel olarak "yaratma", Tanrı'nın hür bir irade ile kendi dışındaki bir şeye varlık vermesi demektir.[83]

O halde Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde Tanrı, evreni hür iradesiyle yoktan yaratmıştır. Bu yüzden evrenin var oluşu zaman içinde bir defada meydana gelen bir olgu olup, ezelî ve ebedî bir oluş değildir. Evrenin başka bir şekilde değil de, bu şekilde meydana gelmesi, Tanrı'nın onun böyle olmasını istemiş olmasından dolayıdır.[84] Hıristiyan düşüncesinde Tanrı merkezi bir konuma sahiptir; bu yüzden herşey sonuçta Tanrı'ya bağlanır ve O'nunla açıklanır. Evren, Tanrı'nın tezahür etmesi, bilinip tanınması için yaratılmıştır; bir anlamda evren Tanrı'nın bir vahyidir. Antik Çağın aksine, Hıristiyan düşüncesinde, yaratıcı ile yaratıklar arasında çok ciddi bir açıklığın olduğu görülüyor.[85] Dolayısıyla Tanrı-evren ilişkisi açısından Antik Çağ düşüncesi ile Hıristiyan düşüncesi oldukça farklıdır.

---

[83] Gilson, *a.g.e.*, s. 37-38. Ayrıca Tanrı ve Hıristiyan felsefesi konusunda daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Gilson, *a.g.e.*, s. 35-53.
[84] Birand, *a.g.e.*, s.129-130.
[85] Gökberk, *a.g.e.*, s.149.

Biz burada, İslâm düşüncesindeki yaratılış olgusuna bakışı önemli ölçüde yansıttığı için özellikle Fârâbî'nin ve onun karşısında yer alan Gazâlî'nin bu konudaki görüşlerini ele almanın daha makul bir tutum olduğunu düşünüyoruz. Ancak daha sonraki bölümlerde bunları ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada konuya kısaca temas etmek durumundayız.

Fârâbî'ye göre Tanrı, ekmel ve akdemdir; çünkü kadim olmayan, kemal sahibi olamaz. O, Vâcibu'l-Vücud'dur; sebebi olmayan varlıktır. O'nun yokluğunu düşünmek mantıken muhaldir. Çünkü yokluk O'na ilişmez. O'ndan daha büyük bir yetkinliği düşünmek mümkün değildir. O'nun bir cisim olması veya cisimde bulunması imkânsızdır. Tanrı bilfiil Akıl'dır. Zira O, maddeden münezzehtir.[86]

Fârâbî'nin Tanrı ve evren anlayışı, Aristocu ve Yeni-Eflatuncu unsurlarla İslâmi unsurların bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.[87] İslâm filozoflarının pek çok konuda olduğu gibi, yaratılış konusunda da başta Aristo olmak üzere Yeni-Eflatuncu sisteme çok sıkı bir biçimde bağlı oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda ele aldığımız Fârâbî'nin yaratılış öğretisi söz konusu sistemlerle önemli ölçüde benzerlik arzetmektedir.

İslâm düşünce tarihinde, "yoktan yaratma" öğretisinin en ateşli savunucusu olarak ilk karşımıza çıkan kişi Gazâlî'dir. O, evrenin basit tabiî cisimlerin tümünün toplamından ibaret olduğunu vurgulamaktadır.[88] Onun Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde ilk olarak ele aldığı ve en çok üzerinde durduğu konu, evrenin ezelîliği problemidir.[89] O, Allah'ın evreni hür iradesiyle yoktan yarattığını savunmaktadır.[90] Gazâlî, evrenin hâdis olduğunu, onun zorunlu değil, mümkün olduğunu, zamanın da evren gibi sonradan yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koymaya çalışır.[91] Gazâlî'nin savunduğu yaratılış öğretisi, İslâm filozoflarının savunduğu yaratılış doktrininden oldukça farklıdır.[92] O, filozofların öne sürdükleri görüşlerin mantıken geçersiz olduğunu ortaya koyarak, onların, sistemlerinde tutarsız olduklarını önemli ölçüde göstermiştir.[93]

---

[86] Farabi, ***el-Medinetü'l-Fazıla***, (Çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s.1-14.
[87] R. Walzer'in bu görüşü için bkz., Farâbî, ***a.g.e.***, s. 118.
[88] Bolay, ***a.g.e.*** s.49.
[89] Bkz., Gazâlî, ***Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)***, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, trs., s. 17 vd.
[90] Gazâlî, ***a.g.e.,*** s.41 vd.
[91] Gazâlî, ***a.g.e.,*** s.22, 24, 33.
[92] Leaman, ***a.g.e.,*** s.53.
[93] Gazâlî, ***a.g.e.,*** s.19 vd.

Felsefe tarihinde, yaratılış olgusunu oldukça farklı bir biçimde ele alan düşünürlerden birisi de hiç şüphesiz Spinoza'dır. Spinoza'nın Tanrı'sının nasıl bir Tanrı olduğu sorusu öncelikle cevaplanması gereken bir sorudur. Çünkü bu sorunun cevabı bize onun öğretisinin esasını verecektir. Zira Spinoza, Tanrı, cevher ve evren kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır.[94] Dolayısıyla bu sözcüklerden birisi için yapılacak açıklama diğerleri için de geçerli olacaktır.

Genellikle, felsefede cevher deyince, "kendi başına var olan", varolmak için bir başka şeye bağımlı olmayan şey anlaşılmaktadır.[95] Spinoza, "Kendi başına varolan" anlamında yalnızca Tanrı'nın cevher olduğunu düşünmektedir. Tanrı, sonsuz niteliklere sahip olan bir cevherdir.[96] "Tanrı'dan başka hiçbir cevher yoktur. Varolan herşey ancak o cevherde vardır."[97]

Tanrı, eserlerini hür iradesiyle meydana getirmez.[98] Aksine "herşey ilahî mahiyetten zorunlu olarak çıkar."[99] Spinoza'nın yaratılış öğretisi ilk bakışta sudûr nazariyesini hatırlatmaktadır. Ancak onun öğretisi sudûrdan oldukça farklıdır. Çünkü sudûrcu öğretide, Tanrı ve evren birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte, birbirinden bağımsızdır. Onun felsefesinde, Tanrı evrenin içkin bir nedenidir. Çünkü "O, nesnelerin ve evrenin içindedir."[100] Bir anlamda Tanrı, kendi kendisinin sebebidir.[101] Demek ki evren Tanrı'nın mahiyetinden zorunlu olarak çıkmış, dolayısıyla "Tanrı evreni yaratmamıştır; zira O, evrenin kendisidir."[102] Başka bir deyişle, tek, sonsuz, kendi kendinin nedeni olan ve şeylerin (nesne) zorunlu ilkesi olan oluşum, Tanrı ya da evren olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla eğer buna yaratma diyeceksek, Tanrı oluş sürecinde kendinden başka bir şey yaratmamıştır. Düşünme, plan yapma ve karar verme O'nun için geçerli değildir. O bilinçli bir şekilde bir amaca göre faaliyette bulunmaz.[103] Spinoza'nın Tanrı anlayışının kendinden önceki filozofların Tanrı anlayışından oldukça farklı olduğu gibi, öğretisinin de son derece karmaşık olduğu görülüyor. Spinoza felsefesinde, Tanrı ve evrenin ayrı ve müstakil

---

[94] Gökberk, *a.g.e.,* s.296.
[95] Aydın, *a.g.e.,* s.180-181.
[96] Aydın, *a.g.e.,* s. 181.
[97] Aydın, *a.g.e.,* s. 181.
[98] Aydın, *a.g.e.,* s. 181.
[99] Aydın, *a.g.e.,* s. 181.
[100] Gökberk, *a.g.e.,* s.296.
[101] Aydın, *a.g.e.,* s. 181.
[102] Gökberk, *a.g.e.,* s. 298.
[103] Thilly, *a.g.e.,* c. 1, s. 341.

varlıklar olmadıkları açıktır. Bu durumda Tanrı-evren ilişkisinden söz edebilir miyiz? Eğer böyle bir şey söz konusu ise, bu ilişkinin mahiyeti nedir? Bu sorulara, Tanrı ve evreni bir ve aynı şey olarak gören Spinoza felsefesinde olumlu cevap vermek mümkün değildir. Hangi konuda olursa olsun, herhangi bir ilişkiden söz edebilmek için öncelikle süje ve objenin varlığı zorunludur. Buna göre, Tanrı ve evrenin bir ve aynı şey olduğunu savunan bir öğretide, iki müstakil varlık olmadığına göre herhangi bir ilişkinin varlığı da imkânsızdır. Buna bağlı olarak, yaratma ya da var oluştan da bahsedilemez. Bunun gerçekleşebilmesi için yaratan ve yaratılan iki varlığın olması gerekir. O halde, Spinoza'nın öğretisinde tam olarak ne bir Tanrı ve evrenden, ne de bir yaratmadan bahsetmek mümkündür.

Konumuz açısından Kant'ın genel tutumunu tesbit edebilmek için öncelikle onun metafiziğine kısaca bir göz atmak yerinde olur. Kant'a göre, metafiziğin Ruh, evren ve Tanrı olmak üzere üç ana konusu vardır. Biz konumuz gereği bunlardan sadece onun evren ve Tanrı anlayışı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Kant'ın yaratılışın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin daha iyi ve daha kolay anlaşılabilmesi için onun evren ve Tanrı hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce metafizikten ne anladığının ortaya konması gerekir. Bir filozofun, hele Kant gibi bir döneme damgasını vurmuş ve bir dönüm noktası olmuş filozofun metafizik anlayışını bir çırpıda ortaya koymanın güç olduğunun farkındayız. Yine de kısaca ifade edecek olursak, metafizik, "duyular üstü"nün bilinmesidir. Kant, metafiziğin insanda "doğal bir yatkınlık" olduğunu söyler. İnsanın bu yapısı onu, zorunlu olarak metafizik sorular sormaya yöneltir. Fakat insan son sözü bu doğal metafiziğe bırakmamalı, bilimsel bir niteliğe sahip olan bir metafiziğe ulaşmaya çalışmalıdır.[104]

Kant metafiziğin ana konularını incelerken işe bunları eleştirmekle başlar. Ancak biz konumuzun sınırlılığından dolayı bu konudaki eleştirileri ayrıntılı olarak burada verme durumunda değiliz. Onun burada göstermeye çalıştığı şey kısaca şudur: "Akıl ile aklın sonuç çıkarmaları ve metafizik arasında içten bir bağlantı vardır. Çünkü akıl, yapısı gereği, metafiziğin üç büyük konusu ile ilgili olan bir takım sonuçlar çıkarır."[105]

Kant'a göre duyu bilgisinin gerçekleşmesi için bu bilginin salt öğeleri durumunda olan uzay ve zaman gereklidir. Bunlar, duyu bilgisinin oluşması için gerekli şartlardır; onlar olmaksızın duyu yoluyla bilgi elde edemeyiz. Kant'a göre, uzay ve zaman kavram değil, özel olgu-

---

[104] Bkz., Gökberk, *a.g.e.*, s. 401, 405.
[105] Gökberk, *a.g.e.*, s. 401.

lardır; düşünce yoluyla kavranamazlar, fakat görülebilirler. Sözgelişi sağ ile sol tanımlamaz, ancak gösterilebilir; dolayısıyla onların kavranmaları veya bilinmeleri ancak görmekle mümkün olabilir. Uzay ve zaman da böyledir.[106] Kısaca ifade etmek gerekirse, "Uzay ile zaman sujenin gözlükleri gibidirler; bunlarsız duyu dünyasını bilemeyiz."[107]

Acaba duyu dünyası veya dış dünyadaki olgu ve olayları, duyu yoluyla zaman ve uzay boyutları içinde kavrayan insan, duyular üstü veya aşkın olan hakkında bilgi sahibi olabilir mi? Olacaksa, bu nasıl mümkün olacaktır? İleride görüleceği gibi, Kant'ın bu soruya bir çırpıda "evet" demesi pek kolay görünmemektedir. Çünkü duyu ötesi veya deney üstü alanı kavramaya çalışan akıl, Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, zorunlu olarak birtakım "antinomi"ler (çelişkiler) ile karşılaşır. Bir başka deyişle, böyle bir tutum içinde olan akıl çelişkilere düşmektedir. Olaya özellikle Kant'ın "kozmolojik ideler" dediği açıdan bakıldığında, çelişkilere düşmek kaçınılmazdır; çünkü söz konusu antinomiler aklın yapısı ile ilişkilidir.[108] Kant'a göre, insanı bu antinomilerle karşı karşıya bırakan dört tane kozmolojik ide vardır. Fakat biz burada konumuz açısından bunların sadece ikisine değinmek durumundayız. Birincisi, evrenin başlangıcı ve sınırı sorunudur; evrenin zamanda bir başlangıcının olup olmadığı, yine onun zamanda bir sınırının olup olmadığı meselesi. İkincisi, Tanrı sorunudur; evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık var mıdır? Kant'a göre bu sorulara hem olumlu hem de olumsuz cevap verilebilir. Bu ise, tahmin edilebileceği gibi bizi dileme düşürür.[109]

Kant bu problemlerin üstesinden gelmek ve bunları çözmek için *numen* ve *fenomen* şeklinde iki temel düşünce öne sürer ve bunlar arasında bir ayrıma gider. Numen, akılla kavranılan, fakat duyularla algılanmayan şeydir. Femonen ise, duyularla algıladığımız şeylerdir. Daha açıkçası, numenler âlemi, deney, gözlem ve tecrübemizi aşan, insan bilgisinin sınırını gösteren aşkın bir âlemdir. Fenomenler âlemi de, duyularla kavradığımız dünyadır.[110] Evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu ile Tanrı sorununa numenler ve fenomenler bağlamında bakıldığında Kant, birinci problemi fenomenler ışığında çözebileceğimizi söyler. Çünkü biz içinde yaşadığımız evreni, onun içindeki olgu ve olayları, deneye-

---

106 Bkz., Gilson, *a.g.e.*, s. 74.
107 Gökberk, *a.g.e.*, s. 395.
108 Bkz., Gökberk, *a.g.e.*, s. 401 vd.
109 Thilly, *a.g.e.*, c.2, s. 59.
110 Süleyman Hayri Bolay, "Numen" mad., ***Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü***, Akçağ Yay., 6. bs., Ankara, 1996, s. 301 vd.

rek ve gözlemleyerek anlama, anlamlandırma, tecrübe etme ve yorumlama imkanına sahibiz. Oysa aynı şey Kant'a göre, Tanrı açısından mümkün değildir. O, bu problemi, duyularla kavranamayan, fakat akılla kavranabilen bir dünyada, yani numenler âleminde çözmeye çalışır.[111] Buna göre, Allah'ın varlığına inanmak temelde bir bilgi meselesi olmasına rağmen,[112] Kant, bunun bir bilgi meselesi değil, bir iman meselesi olduğunu söyler.[113] O halde Kant'a göre, hangi açıdan bakarsak bakalım, hiç bir olgu Tanrı kavramına bir açıklık getirememektedir. Çünkü Tanrı tecrübî bilgi alanına girmez; dolayısıyla biz, bilimsel bir objeyi kavradığımız gibi Tanrı'yı kavrayamayız."[114]

Bilindiği gibi, felsefe tarihinde "ahlâk delili" denince akla gelen ilk isim, kuşkusuz Kant'tır. Ahlâk delili, insanın ahlâkî tecrübesinden ve bu tecrübe ile ilgili her türlü veriden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışan bir delildir.[115] Dolayısıyla Kant'a göre, Yaratıcı'nın varlığının "nazarî akıl düzeyinde, birleştirici bir fikir ve pratik akıl düzeyinde de ahlâkî bir postulat olarak" kabul edilmesi gerekir.[116]

Sonuç olarak Kant şunları söylemektedir: Evren bir başlangıca sahip olabilir, o Tanrı tarafından yaratılmış ve sınırlandırılmış da olabilir.[117] Fakat biz beşerî tecrübeden veya evrende görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'yı âlemin sebebi olarak ortaya koyamayız.[118] Zaten bundan dolayı Tanrı'nın varlığını kabul etme, bir bilgi konusu değil, bir *iman* konusu olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına inanmak gerekir. "Her ne kadar akıl, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayamıyorsa da O'nun varlığına iman akla ters düşmemekte ve mü'minin tutumu rasyonel olmaktadır."[119]

Evrenin yaratılışıyla ilgili tarihsel arkaplan araştırmasını burada bitirmek zorundayız. Zira konu artık bundan sonra daha bilimsel bir platforma kaymaktadır. Bu nedenle, evrenin yaratılışı meselesi, ilerde yeri geldiğinde çalışmamızın ilgili bölümlerinde modern bilimin verileri ışığında daha ayrıntılı ve müstakil bir biçimde ele alınacaktır.

---

[111] Bkz., Gökberk, *a.g.e.*, s. 403.
[112] Allah'ın varlığını kabul etmenin Kant'ın aksine bilgi meselesi nasıl olabildiğine ilişkin eleştiriler için bkz., Aydın, *a.g.e.*, s. 20.
[113] Bu konuda geniş bilgi için bkz., Aydın, *a.g.e.*, s. 104 vd.
[114] Gilson, *a.g.e.*, s. 73.
[115] Aydın, *a.g.e.*, s. 92.
[116] Gilson, *a.g.e.*, s. 77.
[117] Thilly, *a.g.e.*, c.2, s. 59.
[118] Daha geniş bilgi için bkz., Aydın, *a.g.e.*, s. 56 vd.
[119] Aydın, *a.g.e.*, s.75.

I. BÖLÜM

EVRENİN VAR OLUŞ MODELLERİ

Giriş bölümünde felsefe tarihinde evrenin var oluşuna ilişkin modellere kısaca değinmiş olduk. Bu bölümde ise, söz konusu bu modellerden üçünü ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Çünkü son çözümlemede genel olarak evrenin varlığı ile ilgili modelleri üçe ayırmak mümkündür. Bu cümleden hareketle biz de bu bölümde, sudûr öğretisi, materyalist model ve sonradan yaratılış öğretisi şeklinde ifade edilen modellerden söz edeceğiz.

Aslında yaratılış veya var oluş modeli deyince işin içine pek çok şey girmektedir. Yani böyle bir ifade, Tanrı, evren, Tanrı-evren ilişkisi, Tanrı'nın mahiyeti, ne gibi niteliklere sahip olduğu, evrenin nasıl ve neden yaratıldığı, evrenin var oluş nedenini kendi içinde taşıyıp taşımadığı, evrenin zamanda bir başlangıcının olup olmadığı gibi bir çok hususu ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bunların biraz sonra ele alacağımız evrenin varlığına ilişkin modellerin her birisinde açıklanması ve aralarındaki ilişkinin mahiyetinin ortaya konması gerekmektedir. Râvendî ve Ebû Bekr er-Râzî gibi durumu tartışmalı olan filozofları bir kenara bırakacak olursak,* maddenin ezelîliğine dayanan ve Tanrı düşüncesine yer vermeyen maddeci ateizm veya materyalizmin İslâm düşünce tarihinde yeri yoktur. O, Batı düşünce tarihi içinde gelişmiş ve ortaya çıkmış bir öğretidir. Dolayısıyla bu model, Batı medeniyetinin bir versiyonudur. Sudûr öğretisi ise, hem Batı düşünce tarihinde, hem de İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu model, İslâm düşünce tarihinde hakkında en hararetli tartışmaların yapıldığı bir modeldir. O önemli ölçüde sonradan yaratılış ve materyalist evren modelinden farklılık arzetmektedir.

Şimdi bu modellerin daha ayrıntılı bir açıklamasına geçelim.

---

* Râvendî'nin düşünce hayatı, Mu'tezilî ve Şiî çevrelerde geçmiştir. Onun adı İslâm düşünce tarihinde adeta inkarcı, mülhid, ateist ve din düşmanı gibi kavramlarla özdeşleşmiştir. Çünkü o, böyle bir yaklaşımı doğrular mahiyette, evrenin ezeliliği ve bir yaratıcısının olmadığı, nübüvvetin ve vahyin inkarı gibi düşüncelere sahiptir. Ebû Bekr er-Râzî'nin de buna benzer düşünceler taşıdığı bilinmektedir. Bu düşünceler onların ateist / mülhid olma ihtimallerini kuvvetlendirmekle birlikte, mutlak anlamda ateist olduklarına ilişkin herhangi bir kesinlik bulunmamaktadır. Ancak ne var ki bütün bunlar, onların şahsiyetini ateist olup olmama noktasında tartışmalı hale getirmiştir. Hem bu konuda, hem de İslâm düşünce tarihinde ateizmi tam olarak karşılamamakla birlikte, ona yakın anlamda kullanılan mülhid veya zındık kavramları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Necip Taylan, ***İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri***, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1994, s.56-74; Krş., Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi***, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992, s. 200 vd.

1. MATERYALİST EZELÎLİK MODELİ

Klasik materyalizm, diyalektik materyalalizm ve tarihî materyalizm gibi çeşitli materyalizm türlerinden söz etmek mümkündür.[1] Ancak tüm bu materyalist akımların tezlerinin hemen hemen hepsinin maddenin ezelîliğine dayandığını unutmamak gerekir. Biz burada diyalektik materyalizmden veya tarihî materyalizmden söz edecek değiliz. Burada bizi daha çok materyalizmin evrenin oluşunu açıklayan yönü ilgilendirmektedir. Daha doğrusu materyalizm bizi şu aşamada evrenin var oluşunu açıkladığı kadarıyla ilgilendirmektedir. Bu anlamda konuya genel olarak değineceğiz. Böyle dar çerçeveli bir çalışmada materyalizmi bir bütün olarak ortaya koymak imkânsızdır. Çünkü "bu konuda öne sürülen bir sürü varsayım, çözüm bekleyen bir yığın problem ve ardı arkası kesilmeyen bir çok tartışma vardır."[2]

Evrenin var oluşunu farklı bir tarzda ele alan ve düşünce tarihi boyunca kendisine önemli ölçüde taraftar bulmuş olan yaratılış modellerinden birisi hiç kuşkusuz maddecilik ya da materyalizmdir. Ezelî madde bu öğretinin esasını teşkil etmektedir. Bir anlamda, madde materyalizmde merkezi bir konuma sahiptir. Buna göre herşey maddeye göre anlam kazanacak ve açıklanacaktır. O halde materyalizme göre, evrenin ve onun içindeki herşeyin nasıl meydana geldiğini ancak maddi bir fenomenle açıklığa kavuşturmak mümkündür.

Materyalist filozofların maddenin tanımı konusunda tam bir anlaşma halinde oldukları söylenemez. Bununla birlikte genel olarak onların maddeden ne anladıklarını ortaya koymak mümkündür.[3] Onlar maddeden, "zamanda belli bir anda ve uzayda belli bir noktada ortaya çıktığı gözlemlenebilecek somut, fiziksel nesneyi anlarlar."[4] Başka bir deyişle materyalizm, "ontolojide maddeyi değişmez, aktif ve dinamik bir prensip ve cevher olarak kabul eden, ruh ve fikir gibi manevi cevherlerin bu maddenin bir tezâhürü olduğunu iddia eden yahut bunları inkar eden meslek"tir.[5] Aslında ateizmin tek kaynağı maddenin ezelîliği

---

[1] Bkz. İhsan Turgut, ***Felsefenin Temel Sorunları,*** D.E.Ü., İzmir, 1991, s. 137 vd.; Krş., S. Hayri Bolay, "Maddecilik", ***Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü,*** Akçağ Yay., 6. bs., Ankara, 1996, s. 256-262.

[2] Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi,*** Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992.

[3] Ahmet Arslan, ***Felsefeye Giriş***, Vadi Yay., Ank., 1994, s. 71.

[4] Arslan, ***a.g.e.***, s.71.

[5] Bolay, ***a.g.e.***, s.256.

değildir. Ancak bunun ateizmin en önemli dayanaklarından birisi olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü maddeci ateizm bu noktada bilimsel olduğu iddiasındadır.

Materyalizmin iki temel basamağı vardır: *Birincisi*, maddenin ezelî olduğu son derece açıktır ve bu bilimsel olarak da kanıtlanmıştır. Madde, şuur dahil, herşeyin kaynağını oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım aşırı bir indirgemeciliği özünde barındırmaktadır. Biraz sonra bu noktaya değineceğiz. *İkincisi* ise, daha önce de değindiğimiz gibi, bu görüş yaratıcı bir Tanrı düşüncesini imkansız görmektedir.[6]

Materyalizme göre, maddenin ezelî olması evrenin ezelî olması anlamına gelmektedir. Çünkü son tahlilde evren de madde yığınından ibarettir. Buna göre evren var oluş sebebini kendi içinde taşımaktadır. Dolayısıyla evren ve onun içindeki herşey kendi varlık alanlarının dışında varolan bir nedene muhtaç değildir. Dolayısıyla kendi içinde tutarlı olan bir materyalizm Tanrı'yı ya fiziksel-maddi bir varlığa indirgeyecek ya da O'nun varlığını reddedecektir. Bu nedenle materyalizmin ateizmle çok sıkı bir ilişkisi vardır.[7] "Maddenin ezelîliği ve onun herşeyin kaynağı olduğu"[8] şeklindeki bir görüşün zorunlu olarak Tanrı'yı devre dışı bırakacağı ve O'nun varlığını reddedeceği açıktır. Dolayısıyla materyalizm ateizmin dayandığı temel argümanlardan birisidir.

Bir çok kaynakta materyalizm kavramıyla bilim kavramının yan yana zikredilmesi tesadüfî değildir. Materyalistler, materyalist felsefenin bilimle başladığını, bilime dayandığını ve bilimle birlikte gelişme gösterdiğini iddia etmektedirler. Başka bir deyişle, materyalizm bize evrenin bilimsel olarak açıklanmasından ibarettir şeklinde takdim edilmektedir.[9] Maddenin aslî unsur olarak kabul edildiği söz konusu bu var oluş modelinde, evrenin ve onun içindeki herşeyin nasıl meydana geldiği en mükemmel bir şekilde açıklandığı, bir anlamda, bilimsel bir modelin ancak böyle bir model olabileceği ısrarla vurgulanmaktadır. Görüldüğü gibi materyalizm ya da maddenin ezelîliği ve herşeyin kaynağı olduğu görüşü bilimi yedeğine alarak kendinin haklılığını vurgulamaya çalışmaktadır. Daha doğrusu, materyalizm evrenin var oluşunu açıklayan tek bilimsel model olduğu iddiasındadır. Aca-

---

[6] Aydın, ***a.g.e.***, s. 210; Krş., H. J. Paton, "Filozofların Dünyası ve Din", (Çev. Mehmet S. Aydın), ***A.Ü.İ.F.D.***, c. 26, Ankara, 1983, s. 210 vd.

[7] Arslan, ***a.g.e.***, s. 73.

[8] Aydın, ***a.g.e.***, s. 210.

[9] Georges Politzer, ***Felsefenin Başlangıç İlkeleri***, (Çev. Enver Aytekin), Sosyal Yay., İst., 1994, s.21-22.

ba materyalizmin iddia ettiği gibi, maddenin ezelîliği ve herşeyin kaynağı olduğu bilimsel olarak kanıtlanmış mıdır?

Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü "bilimsel gelişmeler yalnızca materyalist bir dünya görüşünü değil, onun karşıtı olan dünya görüşlerini de destekler mahiyettedir."[10] Dolayısıyla materyalizmin hem gündelik deneylerimize hem de bilimin sonuçlarına en uygun düşen öğreti olduğunu söylemek imkânsızdır.[11] Bir an için maddenin ezelî olduğu kabul edilse bile, bu, çeşitli şekillerde dile getirilen teist anlayışların hepsinin geçersiz olduğunu gösteremez. Yaratılış için bir başlangıç kabul etmeyen ve onun sürekliliğine inanan Fârâbî, Muhammed İkbal gibi bir çok teist filozof vardır. Bilimsel sonuçlar, kozmolojik delilin formule edildiği dönemlerin ilkel ve zayıf bilimsel anlayışlarını ve kozmolojik delilin geçersizliğini ortaya koyabilir;[12] ancak bunlardan hareketle "o halde Tanrı yoktur,"[13] demek mümkün değildir. Kant'ın da ifade ettiği gibi, "Bilimi böyle bir hüküm vermeye zorlamak, onu meşru olmayan bir alana itmek demek olur."[14] Öte yandan "Bugün bilimin tam olarak açıklayamadığı bir çok şey vardır. Buna rağmen bilim adamı, bunu bilgisinin eksikliğine hamletmekte ve metafizik yolla boşlukları doldurma cihetine gitmemektedir."[15] Bilim adamları, bilim tarihinde özellikle pozitif bilimlerin alanına giren konular başta olmak üzere pek çok konunun dinler tarafından çözüldüğünü, dolayısıyla bu konuda herhangi bir bilimsel araştırma yapmanın gereksiz olduğunu düşünerek bilmedikleri hususları metafiziğe havale etmiş olsalardı, bilimsel gelişmeler bugünkü seviyeye ulaşamazdı. Bu bağlamda bilimsel olguları metafizik yolla çözme cihetine gitmek, bilimsel çalışmaları dondurmak ve noktalamak anlamına gelmektedir. Böyle bir tutum hem bilimi hem de dini anlamamak demektir. Aynı şekilde bu, din ile bilimi kendi sahalarının dışına zorlamak anlamına gelir. O halde bu noktada din ve bilimin sahalarının iyi belirlenmesi gerekir. Bu durumda, bilimsel gelişmelerin materyalizmi doğurmadığı gibi, onun güçlenmesine yardımcı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Tabiî bilimlerdeki gelişmeler, bazı Tanrı anlayışlarını zor duruma ittiği gibi, diğer bazı anlayışlarda da köklü değişiklikler meydana getirmiştir. İlmî gelişmelerin, pek sağlıklı doğmamış

---

[10] Arslan, *a.g.e.*, s. 76.
[11] Arslan, *a.g.e.*, s. 75.
[12] Aydın, *a.g.e.*, s. 211.
[13] Aydın, *a.g.e.*, s. 211.
[14] Aydın, *a.g.e.*, s. 211.
[15] Aydın, *a.g.e.*, s. 211.

bu tür Tanrı anlayışlarına son vermesi gâyet tabiidir. Ancak bilimin bu başarısının, daha ziyade teizmin lehinde olduğu rahatlıkla söylenilebilir.[16]

Daha sonraki bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, bugün evrenin oluşumuyla ilgili en geçerli kuramlar ve bu konuda bilim adamlarının genel temayülü evrenin bir başlangıcı olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu ise, maddenin ezelî olduğu iddiasının artık bilimsel olarak savunulamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla materyalizmin dayandığı tek dayanak, bir anlamda materyalizmin bilimsel gelişmelerle paralel gittiğini ve bilimsel sonuçlarla uyuştuğunu savunmak, bugünkü bilimsel bulgulara göre imkânsızdır. Öte yandan, materyalistin evrenin kendi başına var olduğu ya da var oluş nedenini kendi içinde taşıdığı iddiası hemen hemen hiç kimseyi tatmin etmediği gibi, bilimsel sonuçlarla da tezat oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki materyalizm temel iddiaları bilimsel olmadığı halde, bilimsel bir var oluş modeli sunuyormuş izlenimini vererek hem yanıltıcı bir yöntem izlemekte hem de çelişkiye düşmektedir. O halde materyalizm temel tezlerini savunmada bilimi koz olarak kullanmaktadır. Whitehead'ın da ifade ettiği gibi, ışığın dalga kuramı, atom kuramı, enerjinin korunumu yasası ve kuantum mekaniği ateist maddeciliğin temellerini sarsmıştır. Buna göre materyalizmin bilimsel olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.[17] Materyalizm evrenin yaratılışı konusunda bilimsel gelişmelerle tezat teşkil ettiğine göre, kendisini nasıl savunacaktır? Buna rağmen, hala iddialarında ısrar mı edecek yoksa gerçekleri olduğu gibi görüp kabul mü edecektir? Materyalist, evrenin var oluşunu ortaya koyan yegane modelin maddeci model olduğunda ısrar ederse, o zaman kaçınılmaz olarak bir dileme. düşecek ve böyle bir iddia 21. yüzyılın eşiğinde kimseyi tatmin etmeyecektir. O halde geriye, maddeci ateistin gerçekleri olduğu gibi kabul etmekten başka çıkar yolu kalmamaktadır. Bu durum ise, materyalizmin temel tezlerinin reddi anlamına gelmektedir.

Materyalizmin temel taşlarından birisi de maddeci ve indirgemeci bir tutumu benimsemesidir.[18] Materyalizme göre var olan herşey, aslında madde değilmiş gibi görünse de son tahlilde maddeye indirgenebilir. Materyalizmin aşırı basitleştirici ve indirgemeci bir

---

16 Aydın, ***a.g.e.***, s. 211-212.

17 J. M. Bochenski, ***Çağdaş Avrupa Felsefesi***, (Çev. Serdar R. Kırkoğlu), Kabalcı Yay., İst., 1997, s. 269-270.

18 Norman L. Geisler, "Ateizm ve Bilim", (Çev. Cafer Sadık Yaran), ***Din ve Bilim***, ed. Cafer Sadık Yaran, Sidre Yay., Samsun, 1997, s. 147.

tutum takındığı son derece açıktır.[19] Aslında materyalizm bu tutumuyla, "rasyonelin kaynağının irrasyonel olduğunu söylemektedir."[20] Bu bağlamda materyalist felsefenin rasyonel bir temelinin varlığından söz etmek imkânsızdır. Materyalizm burada da bir ikileme düşmektedir. Onun rasyonel temeli ya vardır ya da yoktur. Eğer onun rasyonel temeli varsa, o zaman aklın onun temeli olduğunu kabul etmesi gerekir; bu ise onların görüşünü çürütmektedir. Eğer materyalizm rasyonel temelden yoksunsa, o takdirde onun, rasyonel olarak doğrulanmadığı veya irrasyonel olduğu söylenilebilir.[21] Başka bir anlatımla söyleyecek olursak, maddeci ateist, indirgemeci bir tutumu benimseyince, açıklayamadığı bir çok soruyla karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte materyalist iddialarında ısrar edince de irrasyonalizme kaymaktadır. Halbuki materyalist, teizmi irrasyonalizme gitmekle suçlamış ve irrasyonalizmi sürekli olarak ona karşı bir kalkan olarak kullanmıştır.[22] "Maddeci ateist, eğer rasyonelist davrandığını ortaya koyacaksa, şekilsiz bir maddeden bugünkü kâinatın nasıl meydana geldiğini açıklamak zorundadır."[23] Ancak bugüne kadar bu konuda tatmin edici bir açıklama yapılmamıştır.[24]

Aslında materyalizmin temel tezi oldukça zayıftır. O bu bağlamda bize kadim Yunan felsefesinin ilk dönemlerindeki gibi oldukça ilkel bir var oluş modeli takdim etmektedir.[25] Sonra da kalkıp böyle bir modelin bilimsel bir model olduğunu savunmaktadır. Öyleyse maddeci ateizmi veya materyalizmi felsefî olarak özellikle de bilimsel olarak savunmak artık sanıldığının aksine çok güç, hatta imkânsızdır. Çünkü eldeki veriler onu güçlendirmek yerine, daha çok onun yıkılışına zemin hazırlamaktadır.[26] Son tahlilde materyalizmin bilimsel ve rasyonel kanıtlardan yoksun olduğu rahatlıkla söylenilebilir. İddiaların aksine, modern zamanların bilimsel verileri, "ezelî maddenin herşeyin kaynağı olduğu ve bunun bilimsel olarak kanıtlandığı" şeklinde özetlenebilecek maddeciliğin temel tezini reddetmektedir. Buna rağmen, maddeci ateistin iddialarında ısrar etmesi boş bir kuruntu-

---

[19] Arslan, *a.g.e.*, s. 71, 76.
[20] Geisler, *a.g.m.*, s. 147.
[21] Geisler, *a.g.m.*, s. 147.
[22] Aydın, *a.g.e.*, s. 212.
[23] Aydın, *a.g.e.*, s. 212.
[24] Aydın, *a.g.e.*, s. 212.
[25] Bolay, "Maddecilik", *a.g.e.*, s. 262.
[26] Bkz., Geisler, *a.g.m.*, s. 131-138, 142 vd.

dan ibarettir. Bilimsel veriler, evrenin yaratılışı konusunda materyalizmin aksine, teizmi desteklemektedir.[27]

2. SUDÛRCU EZELÎLİK MODELİ

İslâm düşünce tarihinde Tanrı-âlem ilişkisini oldukça farklı bir biçimde gündeme getiren, hakkında çok çeşitli kelâmî muhalefetin doğmasına neden olan, feyz ya da sudûr nazariyesi denilen bu öğretinin ana çerçevesini Fârâbî ve İbn Sînâ oluşturmuştur.[28] Ancak İbn Rüşd'ün de genel olarak bu öğretiyi benimsediği bilinmektedir.[29] Biz burada, İslâm filozoflarının söz konusu yaratılış öğretisinin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Daha doğrusu, onların nasıl bir Tanrı-âlem ilişkisi öngördüklerini, yaratılışın mahiyetinin ne olduğunu, kısaca bize nasıl bir yaratılış modeli takdim etmeye çalıştıklarını ana hatlarıyla açıklamaya çalışacağız. Sudûr öğretisinin temelde Plotinus'a dayandığına daha önce temas etmiştik.

Filozoflara göre, evrende sadece Tanrı sebepsiz bir varlıktır. O hariç, evrendeki herşey varolabilmesi ve meydana gelebilmesi için kendi dışında bir nedene muhtaçtır.[30] Böylece filozoflar, temelde varlıkları Tanrı ve onun dışındakiler şeklinde iki gruba ayırmış görünüyorlar. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, Fârâbî varlıkları, "mümkün varlık" ve "zorunlu varlık" diye iki kısma ayırmaktadır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin bu görüşünü olduğu gibi benimseyerek geliştirmiştir.[31] İbn Sînâ'ya göre, "zorunlu varlık, var olmadığı düşünüldüğünde bizi çelişkiye düşüren varlıktır. Mümkün varlık ise, çelişkiye düşmeksizin varlığını da yokluğunu da düşünebileceğimiz bir varlıktır."[32] Aslında varlıklara ilişkin böyle bir ayrımı kelâmcılar da kabul etmektedir. Başka bir anlatıma göre, bir yanda tek, değişmeyen ve sebepsiz bir varlık olarak Tanrı yer alırken, diğer yanda da her türlü oluş ve değişmenin, dolayısıyla var oluşunu kendi içinde taşımayan varlıklar yer almaktadır. O halde filozoflarla kelâmcılar, Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki böyle bir ayrım konusunda

---

27 Daha ileri düzeyde bilgi için bkz., W.L. Craig and Quentin Smith, ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 196-199, 218-219, 224 vd. Krş., Stephen W. Hawking, ***Zamanın Kısa Tarihi***, (Çev. Sabit Say, Murat Uraz), Milliyet Yay., İst., trs., s. 46, 152; Aydın, ***a.g.e.***, s. 211 vd.

28 Oliver Leaman, ***Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş***, (Çev. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 35, 49 vd.

29 Bkz., İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), O.M.Ü. Yay., Samsun, 1986, s. 3 vd.

30 Thomas Aquinas, ***Summa Contra Gentiles: Creation***, University of Notre Dame Press, Notre Dame, vol. 2, London, 1975, s. 53; Leaman, ***a.g.e.***, s. 35.

31 Aydın, ***a.g.e.***, s. 50 vd.

32 Leaman, ***a.g.e.***, s. 36.

anlaşmaktadırlar.[33] Bu noktada şöyle bir soru sormadan edemiyoruz: Filozoflarla kelâmcılar böyle temel bir noktada anlaştıklarına göre, biraz sonra ele alacağımız sudûr öğretisine kelâmcılar niçin karşı çıkmaktadır? Onların bir noktada aynı şeyi savunmaları veya kabul etmeleri, tümüyle her konuda anlaştıkları anlamına gelmez. Nitekim bunun böyle olmadığını birazdan daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında yapılan böyle bir ayrım temelde, Tanrı ile O'nun yaratıkları arasındaki zıtlığı ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Tanrı hiçbir yönüyle hiçbir şekilde yaratıklarına benzemez. Aslında burada bize, bağımsız ve kendi kendine yeterli bir Tanrı ile bağımlı ve kendi kendine yeterli olmayan bir âlem arasında karşılaştırma yapan bir model takdim edilmektedir.[34] Zorunlu Varlık ile Mümkün Varlık ifadelerinin çözümlemesi şunu göstermektedir: Tanrı'nın dışındaki varlıklar var oluş nedenlerini kendi içinde taşımadıkları gibi, varolduktan sonra varlıklarını kendi başlarına sürdüremezler. Hem var olmaları, hem de var olduktan sonra varlıklarını sürdürmeleri için bir şeye dayanmak zorundadırlar.[35] Bu dayanak hiç şüphesiz varlığı kendinden olan Tanrı'dır.[36]

İbn Sînâ temelde iki kategoriye ayırdığı varlığı, başka bir zorunluluğu ekleyerek daha karmaşık bir hale sokmaktadır. Zorunlu varlıktan daha önce bahsetmiştik. Buna göre bir an Tanrı'nın yokluğunu düşünecek olursak, o zaman çelişkiye düşeriz. Çünkü varlık Tanrı tanımının öylesine içindedir ki, O'nun varlığını inkar etmek mümkün değildir.[37] İbn Sînâ söz konusu ettiği ikinci tür zorunlu varlığı şöyle tanımlamaktadır: "...bir şey başlı başına mümkün görülürken, o başka varlıkla fiilî ilişkisinden dolayı zorunlu görülüyorsa ve onunla ilişkisi olmadığında imkânsız oluyorsa, bu zorunlu bir varlıktır."[38] İbn Sînâ burada, varolması için başka bir şeye dayanan bir varlık türünden bahsetmektedir. O dayanak veya sebep var olduğu sürece varlık da zorunlu olarak var olacak demektir. Onun yaptığı böyle bir ayırım alışılmışın dışında bir ayırımdır. Dolayısıyla O son tahlilde, varlığı başka bir şeyden dolayı zorunlu olan herşeyin varlığının bizâtihî mümkün olan şey

---

33 Halife Keskin, ***İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi***, Beyan Yay., İst., 1996, s. 274-275. Krş., Necip Taylan, ***İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri***, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1994, s. 261.

34 Leaman, ***a.g.e.***, s. 36.

35 Herbert A. Davidson, ***Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God***, Oxford University Press, New York, 1987, s. 376.

36 Davidson, ***a.g.e.***, s. 309.

37 Leaman, ***a.g.e.***, s. 36.

38 Leaman, ***a.g.e.***, s. 36.

olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, her mümkün şey kendisini meydana getiren ya da kendisine sebep olan başka bir şeyle ilişki içindedir. Bu şekilde ilişki içinde olmayan ve bağımsız olarak düşünülebilecek olan sadece Tanrı'dır. Böyle bir ayırım, herhangi bir çelişkiye neden olmaz.[39]

Bilindiği gibi İbn Sînâ varlığı üç kategoride ele almaktadır: "1) Varlığı kendisinden olan zorunlu varlık; 2) Varlığı başkasından dolayı zorunlu, kendi açısından mümkün varlık; ve 3) Varlığı başkasından dolayı zorunlu olmayan, kendi kendine mümkün varlık."[40] Aslında ilk iki varlığın tek kategoride ele alınması mümkündür. İbn Sînâ, burada zorunlu varlığın, bizatihi var oluşunu kendi içinde taşıdığına, bir anlamda, sadece onun varlığının bir nedeni olmadığına vurgu yapmaktadır. Öte yandan, yukarıda ikinci ve üçüncü sınıfa ait varlıkların birbirinden ayrılmasının son derece güç olduğu görülüyor. Bu açıdan bakıldığında, bunlar arasındaki ayırımın yapmacık olduğu akla gelmektedir.[41] Dolayısıyla temelde zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklindeki bir ayırım daha gerçekçi görünmektedir. Gazâlî İbn Sînâ'nın mümkün varlık ve zorunlu varlık kavramlarına eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre, İbn Sînâ, bu iki kavram arasındaki sınırı net olarak belirleyememiş ve birbirine karıştırmıştır. Bununla birlikte O, mümkün varlığı zorunlu varlığın bir versiyonu olarak ele almış ve bu şekilde formule etmiştir.[42] Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği bu eleştiriler, aslında daha çok ikinci ve üçüncü tür varlıklar konusunda daha anlamlı görünüyor. Ancak işin içine bunların dışında bir üçüncü varlık türü girince, konu daha karmaşık bir boyut kazanmaktadır.

Bilindiği gibi Plotinus, "evrenin kökeni konusunda yeni bir kuram geliştirmiştir... Âlem artık Tanrı ile bizzat birlikte ezelî olan öncesiz bir maddeden yaratılmış olarak (Platon) görülmediği gibi, Tanrı ile bütünlüğü içinde birlikte ezelî olduğu (Aristo) şeklinde de telakki edilmiyordu. O şimdi Tanrı'nın önünden ezelî bir biçimde çıkan veya sudûr eden bir şey olarak görülüyordu."[43] Aslında filozofların sudûr problemi, onların Allah'ın birliği ve mutlak kemali üzerinde aşırı vurgu yapmalarından kaynaklanmaktadır. Buraya

---

[39] Leaman, ***a.g.e.***, s. 36 vd.
[40] Davidson, ***a.g.e.***, s. 309.
[41] Leaman, ***a.g.e.***, s. 39-40.
[42] Davidson, ***a.g.e.***, s. 376-377.
[43] Leaman, ***a.g.e.***, s. 77-78; Krş., Aydın, ***a.g.e.***, s. 149. Bu konuda daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Farabi'de Sudûr," ***Felsefe Dünyası Dergisi***, T.F.D.Y., Sayı: 11, Ankara, Mart, 1994, s. 43-47.

kadar yapılan açıklamalar, onların zorunlu varlık üzerinde nasıl ısrarla durduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Son çözümlemede filozofların sudûr öğretisi iki temel prensibe dayanmaktadır: Biri, kendisinin bir birlik olması dışında Allah'tan hiçbir şeyin sadır olması düşünülemez. Bu ilke şu şekilde formüle edilmiştir: Bir'den ancak bir çıkar. Diğeri, varlık iki yönlüdür. Ya zorunlu ya da mümkündür; öz ya da var oluştur. Sadece Allah'da öz ve var oluş aynıdır; diğer tüm varlıklarda öz var oluştan farklıdır. Bunun anlamı şudur: Tüm şeyler (varlıklar) mahiyetleri (öz) ile mümkündür ve onlar, Allah'ın kendilerine verdiği var oluşlarıyla zorunlu hale gelirler.[44]

Ne var ki sudûr nazariyesine ilişkin "bir'den ancak bir çıkar" şeklindeki ilkeyi anlamak pek de kolay görünmüyor. Bu ilke, bir yandan, kendi içinde bir belirsizliğe işaret etmekte, diğer yandan da ilim, irade ve kudret gibi Tanrı'ya ait temel sıfatları sınırlandırmakta ya da yok saymaktadır. Bunlar Tanrı'ya / Bir'e çokluğun ilişmemesi içindir. Oysa böyle bir tutum, İslâm filozoflarının savunduğu Tanrı anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Yine bu ilke, şu açıdan da tutarlı değildir: Eğer Tanrı'(Bir)nın sadece "İlk Aklı"n ortaya çıkmasında rolü varsa, o zaman sudûr sürecinin her halkasının kendi çapında bir Tanrı olduğu söylenebilir. Şâyet Tanrı her an herşeye müdahale etmek durumunda ise, bu durumda "bir'den ancak bir çıkar" ilkesini açıklamak güçleşir. Bu açmazların ortaya çıkışının sebebi, birbirine tamamıyla yabancı iki düşünceyi -İslâm düşüncesi ile Yunan düşüncesi- uzlaştırma çabalarında yatmaktadır.[45]

Sudûr nazariyesini savunan filozoflar, Tanrıyı zorunlu, soyut, bir ve basit bir varlık olarak nitelendirmektedirler. Onlar bu nitelikleri, zorunlu varlık (Tanrı) kavramının tahlilinden çıkarmaktadır. Onlara göre Tanrı'nın varlığının hiçbir nedeni yoktur. O, var oluş nedenini kendi içinde taşımaktadır.[46] Ancak O kendisinin dışındaki tüm varlıkların var oluş nedenidir ve onlardan tamamen farklıdır. Başka bir deyişle, O'nun dışındaki varlıkların var oluşları O'na bağlıdır ve aşamalar dizisi şeklinde O'ndan sâdır olmaktadır.[47] Varlıkların, bir anlamda, evrenin Tanrı'dan zorunlu olarak nasıl sâdır (taşma) olduğunu

---

44 M. Said Şeyh, "Gazâlî (Metafizik)", (Çev. Mustafa Armağan), ***İslâm Düşüncesi Tarihi***, Ed. M.M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul, c. 2, s. 224.

45 Bkz., Yıldırım, ***a.g.m.***, s. 50 vd.

46 Davidson, ***a.g.e.***, s. 309. Krş., Şeyh, ***a.g.m.***, s. 110 vd.

47 Bkz., Farabi, ***el-Medinetü'l-Fazıla***, (Çev. Ahmet Arslan), K.B.Y., Ankara, 1990, s. 1-2, 15; Macit Fahri, ***İslâm Felsefesi Tarihi***, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., 2 bs., İstanbul, 1992, s. 48.

ortaya koyduğumuzda konu ile ilgili buraya kadar yaptığımız açıklamalar daha iyi anlaşılacaktır.

Yaratılış, Tanrı'nın kendi kendini bilmesi ya da düşünmesiyle gerçekleşir/başlar. Başka bir deyişle, herşey Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eder.[48] Ancak bu çıkış (sudûr) maddi anlamda bir çıkış değildir. Tanrı'dan ilk sâdır olan şey, hem Tanrıyı hem de kendi özünü düşünen ilk akıldır.[49] Onun var oluşu kendi başına mümkün, Tanrı'ya göre zorunludur. Burada ilk akıl, Tanrı'nın, zorunlu olması nedeniyle kendi mahiyetinin ve mümkün varlığının bilgisine sahiptir. Dolayısıyla Onun üç tür bilgiye sahip olduğu görülmektedir. Bu, ilk akıldan üç varlığın sudûr etmesi demektir.[50] İlk akıl, kendi açısından bir, düşünceleri açısından çokluktur. Dolayısıyla ilk akıldan itibaren çokluğa geçiş sağlanmış olmaktadır.[51] İlk aklın Tanrı'yı düşünmesiyle ikinci akıl, kendi özünü düşünmesiyle birinci sema (ilk felek)nın nefsi, kendisinin mümkün varlığını düşünmesiyle de ilk feleğin maddesi oluşur. Bir anlamda, bu varlıklar ondan bu şekilde sudûr eder. İkinci aklın ilk aklı düşünmesiyle üçüncü akıl, sabit yıldızlar feleğinin (ruhu) nefsi ve onun maddesi oluşur. Böylece sudûr süreci ardarda gelen akılların düşünmeleriyle onuncu akıl (faal akıl) ve sırasıyla bunlara karşılık gelen dokuz feleğin maddesi ve nefsi tamamlanıncaya kadar devam eder.[52] Başka bir deyişle, bu süreç güneş, ay ve gezegenlerin oluşmasıyla son bulmaktadır. Faal akıl, onuncu ve sonuncu akıldır. O bir feleğin sahip olduğu ruh ve bedene sahip değildir.[53]

Burada akıllarla birlikte gök küreleri ve göksel cisimlerin oluşumu da tamamlanmış olmaktadır. Buraya kadar devam eden yaratılış süreciyle ay-üstü âleminin oluşumu tamamlanmıştır. Bundan sonra ay-altı âleminin (arz küresi) oluş süreci başlayacaktır.[54] Faal akıl, dünyada faaliyette bulunur. İlk madde ondan sudûr etmektedir. Bu madde, pasif ve sûretten yoksun, tüm varlıkların kendisinden meydana geldiği dört unsurun esasını teşkil eder. Varlıkların ya da cisimlerin oluş ve yokoluşunun nedeni, dört unsurun düzenlenmesi ve dağılmasıdır. Ancak tüm bu dönüşümler tek başına gerçekleşmez. Bunlar fe-

---

48 Fahri, ***a.g.e.***, s. 111.

49 Necip Taylan, ***Anahatlarıyla İslâm Felsefesi***, Ensar Neşriyat, 3. bs., İstanbul, 1991, s.182.

50 Şeyh, ***a.g.m.***, s. 224-225.

51 J. Zandee, ***The Terminology of Plotinus***, Nederlands Historisch Archaeologisch Instituut, İstanbul, 1961, s. 5.

52 Şeyh, ***a.g.m.*** , s. 225; Fahri, ***a.g.e.***, s. 112, Taylan, ***Anahatlarıyla...***, s. 182.

53 Leaman, ***a.g.e.***, s. 44.

54 Taylan, ***Anahatlarıyla...***, s. 182.

leklerin hareketlerinin etkisiyle gerçekleşir. Daha doğrusu, göklerin hareketleri, dünyadaki oluş ve yokoluşun nedenidir. Faal akıl, her maddeye uygun sûret vermektedir. Aynı zamanda her vücuda, cismi onu almaya hazır hale geldiğinde nefs vermektedir.[55] Fârâbî madde ile sûret arasındaki bu ilişkiyi şöyle ele almaktadır: "Madde, sûretin kendisi ile kaim olduğu özne, dayanaktır. Sûret madde olmaksızın var olamaz ve varlıkta devam edemez. Maddenin varlığı sûret içindir. Eğer hiçbir sûret var olmasaydı, madde de var olmazdı. Sûretin varlığı ise maddeyi varlığa getirmek için değildir. Tersine cisimleşecek tözün bilfiil töz olması içindir."[56]

Sırasıyla söyleyecek olursak, dünyadaki hiyerarşik düzen şöyledir: En altta ilk madde, sonra dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar yer almaktadır. Tanrı'dan başlayarak faal akıla kadar devam eden yaratılış süreci, mükemmelden basite doğru, bir anlamda en mükemmelden daha az mükemmele doğru işlerken, dünyadaki süreç de basitten mükemmele doğru işlemektedir.[57] Başka bir deyişle, ay-üstü âlemindeki yaratılış, mükemmelden basite doğru meydana gelirken, ay-altı âlemindeki yaratılış da basitten mükemmele doğru devam eden bir oluştur. Fârâbî'ye göre, ay-üstü âlemindeki varlıklar, -Tanrı ve faal akıl dahil olmak üzere, Tanrı ile faal akıl arasındaki varlıklar- en üstün mükemmelliğe tabiatları gereği kendiliklerinden sahip olurken, ay-altı âlemindeki varlıklar ise bu mükemmelliğe tabiatları gereği sahip değildirler. Göksel cisimlerin her birinin kendine özgü hareketleri yanında diğerleriyle paylaştıkları ortak hareketleri ve ortak tabiatları vardır. Dolayısıyla onlar dairesel hareket yaparlar.[58] İşte dünyadaki oluş ve yok oluşa bu hareketler neden olmaktadır.

İslâm filozoflarına göre yaratılışın/ evrenin yaratılışının Allah'ın kendi zâtını düşünmesi/ bilmesi ile başladığından daha önce söz etmiştik. Bu noktanın biraz daha açıklanması konumuz açısından zarûrî görünmektedir. Zira felâsife'ye göre, "Allah'ın ilmi, objesini hemen var kılan bir bilgidir."[59] Onlar "ilim" terimini "yaratma" anlamında kullanmışlardır. Bu durumda ayrıca bir irade ve kudret sıfatına gerek kalmamaktadır. Onlar bu sıfatları inkar etmiyorlar; onları ilim sıfatı ile uyumlu hale gelecek şekilde yorumluyorlar.

---

[55] Şeyh, ***a.g.m.***, s. 225. Sudûr nazariyesi hakkında daha geniş bilgi için bkz., Zandee, ***a.g.e.***, s. 31-33.

[56] Farabi, ***a.g.e.***, s. 24. Krş., S. E. Frost, ***The Basic Teaching of the Great Philosophers***, New York: Perma Giants, 1949, s. 10-13.

[57] Taylan, ***İslâm Düşüncesinde...***, s. 127; Fahri, ***a.g.e.***, s. 112.

[58] Farabi, ***a.g.e.***, s. 23, 28, 33.

[59] Aydın, ***a.g.e.***, s. 144. Krş., Keskin, ***a.g.e.***, s. 286.

Onların tanımladıkları irade "rıza gösterme" anlamında pasif bir iradedir.[60] Çünkü "Allah'ın dilemesi de kudreti de hep ilmine göre olmaktadır."[61] Felâsifeye göre bir şeyin yaratılabilmesi için onun bilinmesi veya düşünülmesi yeterli olmaktadır.[62] Bu açıklamaların Gazâlî'yi tatmin etmeyeceğini tahmin etmek güç değildir. Ona göre, "Bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Allah'ın ilmindeki şeye önce irade taalluk eder, sonra da kudret taalluk eder ve o şey olur."[63]

Allah, bir şeyin meydana gelme vakti geldiğinde onun olmasını diler; o da oluverir. Kur'ân'da geçen, "O bir şeyi irade ettiğinde ona 'Ol!' der; o da oluverir,"[64] âyetinin anlamı budur.[65] Bununla birlikte felâsife ile Gazâlî'nin yaratılıştan oldukça farklı şeyler anladıkları bilinmektedir. Bu konuda üzerinde durulması gereken bir çok problemin varlığı aşikardır. Özellikle sudûr nazariyesi, Allah'ın ilmi açısından önemli diyebileceğimiz bir takım ciddi problemlere neden olmaktadır.[66] Şimdilik konumuz açısından bu bilgilerin yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Filozoflar aslında, ezelî bir âlem ile ezelî bir Tanrı anlayışının bir problem teşkil ettiğinin farkındadırlar. Bu nedenle, sorunu akıllar hiyerarşisiyle ve ilk maddeyi sudûr sürecinin bir halkası şeklinde düşünerek çözmeye çalışırlar.[67] Daha doğrusu onlar, ilk maddeyi sudûr sürecinin bir halkası olarak düşünmek süretiyle Allah ile ilk madde arasındaki ikiliği ortadan kaldırmayı,[68] akıllar hiyerarşisi ile de Tanrı'nın birliğini korumayı amaçlamışlardır.[69]

Gazâlî'nin tüm bunlara itirazı vardır. Onun eleştirileri genelde filozofların bir yanda çokluğu ve âlemdeki düzeni açıklayamadıkları, diğer yanda da Allah'ın mutlak birliğini korumada başarılı olamadıkları noktasında yoğunlaşmaktadır. Bilindiği gibi filozoflar, her nesne (varlık)nin madde ve sûretten teşekkül ettiğini iddia etmektedirler. Böyle bileşik (mürekkep) bir şey nasıl var olmaktadır? Onun sadece bir tek sebebi mi vardır? Eğer bu soruya olumlu cevap verilirse, bu durumda 'bir'den yalnızca bir çıkar' iddiası geçerliliğini

---

[60] Aydın, ***a.g.e.***, s. 144-145; Keskin, ***a.g.e.***, s. 282, 285-286.
[61] Keskin, ***a.g.e.***, s. 281.
[62] Yıldırım, ***a.g.m.***, s. 49; Taylan, ***İslâm Düşüncesinde...***, s. 126.
[63] Aydın, ***a.g.e.***, s. 145. Geniş bilgi için bkz. Keskin, ***a.g.e.***, s. 278-299.
[64] Kur'an: 16/42.
[65] Aydın, ***a.g.e.***, s. 145.
[66] Geniş bilgi için bkz., Aydın, ***a.g.e.***, s. 138-146; Keskin, ***a.g.e.***, s. 300-359.
[67] Leaman, ***a.g.e.***, s. 44.
[68] Taylan, ***Anahatlarıyla...***, s. 182.
[69] Taylan, ***İslâm Düşüncesinde...***, s. 126 vd.

kaybeder. Yani Bir (Tanrı)den mürekkep varlıklar sudûr edince, o zaman bir'den bir değil, birden çokluk taşar. Bu ise Tanrı'nın birliğini korumaya yönelik çabalarla bağdaşmaz. Herhangi bir şeye ilişkin bilgi, açık bir ontolojik yanıltmacaya düşmeksizin bir şeyin ortaya çıkışına/var oluşuna nasıl sebep olmaktadır? Gazâlî haklı olarak, bu noktada, bilinenin bilmekten nasıl sudûr ettiğini hayretle karşılamaktadır. Daha doğrusu o, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylemeye çalışmaktadır.[70]

Filozoflar, Allah'ın birliğini korumak ve O'na çokluğun ilişmesini engellemek amacıyla, O'nun kendisinden başka bir şey bilmediğini ve O'nun kendisi hakkındaki bilgisinin Zât'ıyla aynı olduğunu iddia ederek kaçınmaya çalışırlar. Aslında böyle bir yaklaşım Aristo'nun, "düşünen düşünce" şeklindeki Tanrı anlayışının bir sonucudur. Filozofların bu yaklaşımı, Tanrı'ya çokluğun ilişmesine engel olamaz ve bu şekilde O'nun birliğini korumak mümkün değildir. Bununla birlikte böyle bir yaklaşım, onların savunmaya çalıştığı sudûr öğretisinde bazı güçleri beraberinde getirmektedir. Buna göre, Tanrı kendi Zât'ının dışında herhangi bir şey bilmezken, ilk akıl, daha önce değindiğimiz gibi, O'ndan daha çok şeyi bilmektedir. Burada, ilk akıl Tanrı'nın bilgisine sahip olduğu halde, Tanrı ondan habersizdir. Gazâlî, Aristo'nun Tanrı'yı düşünceye indirgeyen söz konusu görüşünden dehşete kapılır ve bu haliyle filozofların Allah'ı fiilen ölü konumuna getirdiklerini iddia eder.[71]

Gerçekte Tanrı ile âlem arasında ciddi bir açıklık söz konusudur.Filozofların takdim etmeye çalıştıkları sudûr öğretisinde ise böyle bir açıklık yoktur veya en azından yok denecek kadar azdır. Bilindiği gibi, sudûr öğretisi, aralarında hiçbir ortak noktası olmayan şeylerin aslında bağlantılı/ilişkili olduklarını göstermek amacıyla düzelenmektedir.[72] Aralarında ortak hiçbir yönü olmayan şeylerin birbiriyle bağlantısı ve ilişkisi olduğunu göstermek o kadar kolay bir şey değildir. Hele Tanrı ile âlem söz konusu olduğunda bu güçlük daha açık bir şekilde görülmektedir.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız sudûr öğretisi, Kur'ân'ın öngördüğünden çok farklı bir yaratma ve Tanrı-âlem ilişkisi modelidir. Böyle bir yaratılış modelinde, gerçekten Tanrı'ya pek iş düşmediği doğrudur. Tanrı'nın varlıklarla bağlantısı sadece var oluş lehine teraziye vurduğu zaman söz konusudûr.[73] "Tanrı teraziye var oluş lehine bir kez

---

[70] Şeyh, ***a.g.e.***, s. 226-227.
[71] Daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Şeyh, ***a.g.m.***, s. 224-230.
[72] Leaman, ***a.g.e.***, s. 80.
[73] Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 46, 48; Taylan, ***İslâm Düşüncesinde...***, s. 122.

dokununca, geriye yapacağı ne kalmaktadır? Eğer mümkün şeyler O'ndan zorunlu olarak sudûr ediyorsa, bulundukları aşama hengi uzaklıkta olursa olsun, O'nun onlar üzerinde ne tür bir kontrole, onlara ilişkin ne gibi bir bilgiye, var oluş lehinde birini ötekine tercih ederken ne gibi bir seçime sahiptir?"[74] Başka bir deyişle, "Olurlu (mümkün) şeyler, varolmalarından önce Tanrı'nın iradesinden tamamen bağımsız olarak bir çeşit metafiziksel zindanda beklemeye mahkumdurlar. Tanrı'nın tüm yapıp edebileceği şey, olurlu şeylerin varlık alanına çıkıp çıkmayacaklarını belirlemektir. O, onların imkânını etkileyemez."[75] Burada mümkün varlıkla zorunlu varlığın, dolayısıyla âlemin var oluş açısından Tanrı ile olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Ancak görüldüğü kadarıyla, evrenin var oluşunda Tanrıya çok fazla iş düşmemektedir. Bu bağlamda, Tanrı'nın bütün yapıp ettiği şey, mümkün varlığın, yani evrenin var olup olmayacağına karar vermekten ibarettir. Böyle bir yaklaşım, evrenin yaratışında tam bir yetkiye sahip olmayan bir Tanrı'nın yaratıcı rolüne ilişkin ciddi kuşkular uyandırmaktadır. Aynı şekilde, Tanrı ile âlem arasındaki böyle bir ilişkinin gerçekte Tanrı-âlem ilişkisi olup olmadığı da son derece şüphelidir. Çünkü zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişki oldukça iğreti bir ilişkidir.

Bu hiyerarşik sistemde, Allah, evrenin ve onun içideki varlıkların dolaylı olarak yaratıcısı durumundadır. O'ndan sudûr eden varlıklar Tanrısal bir boyuta sahip gibi görümektedir. Bu yüzden onların da bir ölçüde Tanrısal niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Böyle bir yaratılış modelinde, Allah ile birlikte başka yardımcı yaratıcılar da rol oynamaktadır. Dolayısıyla Allah yaratmada yegane otorite değildir. Bu alamda hem Allah'ın birliği hem de O'nun yaratıcı ulûhiyeti zedelenmiş ve yara almıştır. Bu yüzden Allah'tan taşan varlıkların sayısal çokluğu bir şeyi değiştirmez. Böyle bir yaratılış modelini İslâm'la uzlaştırmak göründüğü gibi zorlama bir çaba olacaktır.

Son tahlilde, İslâm filozoflarına göre, "yaratılış, varlıkların sonsuzdan beri Allah'tan sudûr"[76] etmesidir. Başka bir deyişle, Allah'ın ilmi "yaratması" demektir. Dolayısıyla Allah'ın kendi Zât'ını düşünmesi ya da Zât'ı hakkındaki bilgisi evrenin yaratılışı için yeterli olmaktadır. Bu bağlamda, yaratma eylemsel bir faaliyetten ziyade düşünsel bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha doğrusu yaratma önce düşünme süreciyle başlar, sonra

---

[74] Leaman, ***a.g.e.***, s. 48.
[75] Leaman, ***a.g.e.***, s. 38.
[76] H. M. E. al-Alusi. ***The Problem of Creation in Islamic Thought***. Cambridge University Press. Cambridge, 1965, s. 92.

eyleme dönüşür. İslâm filozofları, zorunlu varlık ve mümkün varlık kavramlarının analizinden hareketle, bunlara ilişkin ayırıcı bir takım temel nitelikleri ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Onların burada yapmak istedikleri şey, zorunlu varlığın/Allah'ın hiçbir şekilde mümkün varlıklara/evrene benzemediğini ve O'nun başkalığını ortaya koymaktır. Bir anlamda Allah'ın mutlak birliğini korumaktır. Dolayısıyla filozoflarımız, sudûr öğretisiyle, "başlangıçta varolan mutlak birlikten çokluğun nasıl meydana geldiği"ni[77] ortaya koyma çabasındadırlar. Onların Allah-evren münasebeti konusunda savundukları model, onlardan bir takım belirtiler taşımakla birlikte, tam olarak ne Aristo ve Eflatun'un yaratılış modeline ne Plotinus'un öğretisine ne de Kur'ân'ın takdim etmeye çalıştığı öğretiye benzemektedir. Ancak filozofların savunduğu modelin Plotinus'un modeline çok daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki, bu bağlamda onların Plotinus'a, dolayısıyla Aristo'ya yakın oldukları kadar Kur'ân'a uzak olduklarını da vurgulamalıyız.

3. SONRADAN YARATILIŞ MODELİ

Daha önce kısaca materyalist evren modeli ile sudûrcu evren modeli arasındaki farka değinerek, birincinin Islâm ve İslâm düşünce tarihinde yeri olmadığını, ikincinin de birincinin aksine, Batı ve İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olduğunu belirtmiştik. Öte yandan bu modellerde ilk bakışta göze çarpan şey, Tanrı'dır. Materyalizm indirgemeci bir tutum takınarak herşeyi ezelî madde ile açıkladığı için Tanrı'nın varlığını reddeder. Bu nedenle evrenin var oluş nedenini kendi içinde taşıması yahut kendi kendine varolması -nasıl olacaksa- gerçek bir yaratılış olamaz. Dolayısıyla materyalizmde ne bir Yaratıcı'dan ne de bir yaratmadan bahsedilebilir. Buna karşılık, sudûrcu evren modelinde evrenin yaratılışı, Tanrı'nın varlığı ile açıklanmaktadır. Burası, her iki modeli birbirinden ayıran oldukça farklı ve önemli bir noktadır. Çünkü evrenin varlığı bir yanda madde ile açıklanırken, diğer tarafta Tanrı ile açıklanmaktadır. Evrenin ezelîliğini her iki taraf da kabul eder. Şimdi de söz konusu modellerle sonradan yaratılış modeli arasındaki ilişkiye kısaca değinmekte fayda var.

Gelecek bölümde de ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, sudûr nazariyesini savunanların temel tezlerinden biri olan evrenin ezelîliği ile Tanrı anlayışı İslâm düşünce tarihinde çok ciddi bir problem teşkil etmiştir. Bu bağlamda bu öğreti ile sonradan yaratılış öğretisi arasında olumlu anlamda bir ilişkiden çok bir ilişkisizlikten veya bir farklılıktan

---

[77] Zandee, *a.g.e.*, s. 5.

söz edilebilir. Bu iki öğreti arasındaki can alıcı nokta da burasıdır. Her iki model de evrenin var oluşunu Tanrı ile açıklamaktadır. Sudûr öğretisi ile materyalist evren öğretisinin, birincisi dinî unsurlar içermekle birlikte, dinî ve bilimsel olmaktan çok felsefî birer model görünümünde olduklarını söylemek daha doğru olmalı. Çünkü materyalizm veya maddeci ateizm, daha önce de değindiğimiz gibi, bilimsel olduğu iddiasına rağmen, gerçekte ne felsefî ne de bilimsel bir temele sahiptir. Dolayısıyla o rasyonel olarak savunulamayacağı için irrasyonel bir mahiyete sahiptir. Sudûr öğretisi ise dinî ve felsefî bir temele sahip olmakla birlikte, bilimsel olarak savunulamaz. Bununla birlikte, sonradan yaratılış modeli, sudûr öğretisine yakın olduğu kadar materyalizme uzaktır. Eğer söz konusu üç model arasında kategorik bir sınıflandırma yapmak mümkün olursa, birinci ve ikinci modeli bir ve aynı kategoride, üçüncü modeli de bir diğer kategoride değerlendirmek daha doğru olsa gerektir.

Sonuç itibariyle, sonradan yaratılış modeli, materyalist evren modeli ile sudûr öğretisinin karşı karşıya kaldığı sorunlardan uzaktır. Birinci model, felsefî yönü olmakla birlikte, dinî yönü daha ön plana çıkan bir mahiyete sahiptir. Ancak bu, onun bilimsel dayanaklardan yoksun olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında, sonradan yaratılış modeli, dinî, felsefî ve bilimsel verilerle desteklenen ilk ve belki de tek modeldir. Onun ilgi çekiciliği ve dikkat çekiciliği de daha çok buradan gelmektedir. Bu durum ise, onun diğer modellerden daha üstün ve daha önemli olmasına neden olmaktadır. Bir başka deyişler ifade etmek gerekirse, bu model daha önceki modellerden daha önemlidir. Çünkü modern zamanların genel temâyülüne en uygun ve belki de en tatmin edici modeldir Ayrıca onu önemli kılan bir başka husus da, onun bilimsel verilerle örtüşmesi ve bu verilerin daha çok onu destekler mahiyette olmasıdır. Bununla birlikte, bu öğreti bizim çalışmamızın temel dayanaklarından birisidir. Bu nedenle, onu ayrı bir bölümde açıklamanın daha makul olduğunu düşünüyoruz.

II. BÖLÜM

SONRADAN YARATILIŞ

Aslında Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını en baştan öncelikli olarak ele almak daha makul görünmektedir. Çünkü konumuz açısından asıl üzerinde durmamız gereken şey, Tanrı anlayışı, evren anlayışı ve buna bağlı olarak Tanrı-evren ilişkisidir. Ne var ki Hıristiyanlık başta, Tanrı anlayışı olmak üzere tarihi süreçte önemli diyebileceğimiz pek çok değişiklikler geçirmiştir. Şimdi hem Tanrı anlayışının hem de yaratılış olgusunun mahiyetini, biraz daha detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışalım.

Evrenin yaratılışı ile ilgili Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde iki öykü anlatılmaktadır: Birincisi, Tanrı herşeyi sudan yaratmıştır. İkincisi ise, Tanrı herşeyi kaostan yaratmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in genel bütünlüğü dikkate alındığında, evrenin yaratılışı konusunda derli toplu ve geniş bilginin birinci öyküde yer aldığı görülür. Birinci öykünün devamı niteliğinde olan ve oldukça kısa diyebileceğimiz ikinci öyküde ise, göklerin ve yerin yaratılışından çok insanın yaratılışı üzerinde durulmuştur. Dikkat edilecek olursa, her iki anlamda da evren maddeden yaratılmış olup, yoktan yaratma söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir yaratılış eylemi, kaostan düzenin çıkması şeklinde anlaşılabilir.[1] Burada Tanrı'nın işlevi adeta bir Demiurg gibidir. O halde Kitab-ı Mukaddes'te yoktan yaratma (ex nihilo) düşüncesi yoktur.

Kimi Hıristiyan düşünürlerine göre Hıristiyanlığın Tanrı'sı tüm varlıkları doğrudan doğruya değil, kelâm (logos) aracılığıyla yaratmaktadır. Ancak kelâm Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle kelâm, tüm yaratıklardan ve Tanrı'dan farklıdır. O, Tanrı'dan bir öz taşımaz. O mahiyet itibariyle Tanrı değildir; ancak Tanrı ona ilâhî bir statü vermiştir. Demek ki Tanrı kelâmı doğrudan doğruya yaratırken, diğer tüm varlıkları onun aracılığıyla yaratmaktadır. Dolayısıyla kelâm yaratıcı Tanrı ya da Tanrı'nın yaratıcı boyutu olarak düşünülebilir.[2]

---

[1] Daha ileri düzeyde bilgi için bkz. Samuel Henry Hooke, ***Ortadoğu Mitolojisi,*** (Çev. Alaeddin Şenel), İmge Kitabevi, 3. bs., Ankara, 1995, s. 124-130; Krş., Maurice Bucaille, ***Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an***, (Çev. Mehmet A. Sönmez), Diyanet İşleri Baş. Yay., Ankara, 1991, s. 53-62.

[2] K. Armstrong, ***A History of God***, Mandarin Paperback, London, 1993, s. 128-129; Krş., S.E.Frost, ***Basic Teaching of the Great Philosophers***, Perma Giats, New York, 1949, s. 16.

İlk Hıristiyan düşünürlerinden Athanasius'un şu düşünceleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. "Tanrı, eğer kendi ilkelerinde bırakılırsa, tüm yaratılmış evrenin değişim içinde ve çözülmeye konu olduğunu gördü. Bunu önlemek ve evreni tekrar yokluğa doğru çözülmekten korumak için O, herşeyi kendi ebedî Kelâmıyla yarattı ve onlara varlık ihsan etti."[3] Görüldüğü gibi, hem daha önce değindiğimiz kimi Hıristiyan düşünürlere, hem de Athanasius'a göre evrenin yaratılışı kelâm aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ancak kelâm konusunda önemli bir farka dikkat çekmek istiyoruz: Hıristiyan düşünürlerden bir kısmına göre kelâm, tam bir Tanrı değildir. O, Tanrı tarafından yaratılan ve O'ndan bir öz taşımayan bir varlıktır.[4] Oysa Athanasius bunun aksini savunur. Burada konumuz açısından Athanasius'un görüşleri oldukça önemlidir. Bugün genellikle Hıristiyanlar, hem evrenin yaratılışı hem de Tanrı anlayışı bakımından Athanasius'un görüşlerini kabul etmektedirler. Çünkü tarihi İznik Konsülü'nde onun görüşleri kabul edilmiştir.[5] Dolayısıyla Yeni Ahid'de başka konularda olduğu gibi, bu konuda da Athanasius'un görüşleri ön plana çıkmaktadır. Buna göre Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı ve O'nun yaratma eylemi Yeni Ahid'de farklı bir boyut kazanmaktadır. Tam anlamıyla yaratmada ikinci unsur olarak kelâm karşımıza çıkmaktadır. Böylece teslis inancı Yeni Ahid'de Hıristiyanların gündemine, bir daha çıkmamak üzere girmiştir.[6] Hıristiyanlığın nasıl bir Tanrı anlayışı öngördüğüne ilişkin buraya kadar yaptığımız açıklamalar bize bazı ipuçları vermektedir. Hıristiyanlığa göre evrenin yaratılışını ve Tanrı-evren ilişkisini anlamak için Tanrı'nın hangi niteliklere sahip olduğunu, dolayısıyla O'nun mahiyetini ortaya koymak gerekir. Aslında Hıristiyanlığın savunduğu Tanrı anlayışı daha önce gördüğümüz gibi, temelde teslis öğretisine dayanmaktadır.[7] Hıristiyanlık her ne kadar tek Tanrı'nın varlığından söz etse de, gerçekte onun savunduğu tanrı üç boyutlu bir Tanrı'dır; yani bir ulûhiyetin üç farklı görünüşüdür. Hıristiyan düşünürler, teslis öğretisini bir "birlik" içinde ele alarak yorumlamaya çalış-

---

3 Armstrong, ***a.g.e.***, s. 129.

4 Bu görüşü savunanların başında Hıristiyan düşünürü Arius gelmektedir. Bkz., Sadık Kılıç, ***Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim***, Nil Yay., İzmir, 1993, s. 74. Ayrıca bkz. Muhammed Ataurrahim, ***Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa***, (Çev. Kürşat Demirci), İnsan Yay., 2 bs., İstanbul, 1994, s. 101 vd.

5 Tarihi İznik Konsulü ve bu konsülde alınan kararlar için bkz., Ataürrahim, ***a.g.e.***, s. 46.

6 Ataürrahim, ***a.g.e.***, s. 121 vd.

7 Teslis öğretisinin oluşmasında dış etkiler, özellikle politeist Yunan düşüncesi, dolayısıyla Yunan felsefesi büyük bir rol oynamıştır. Bkz., Ataurrahim, ***a.g.e.***, s. 12, 19; Kılıç, ***a.g.e.***, s. 69-73.

maktadır. Bugün özellikle Hristiyanlar üç ayrı ilâhtan bahsetmez. Dolayısıyla Hıristiyan düşünürler teslisi, monoteizme yaklaşacak şekilde açıklamaya çalışmaktadır.

Hıristiyanlıkta teslis öğretisinin ağırlıklı bir yer tuttuğu unutulmamalıdır. Hıristiyanlara göre akıl bu öğretinin mahiyetini kavrayamaz ve ancak ona inanmak gerekir.[8] O halde, ileride St. Thomas'ın görüşleri verilirken de değinileceği gibi, bu öğretinin son derece irrasyonal olduğunu ve Hıristiyanlığın da temelde buna dayandığını unutmamak gerekir. Hıristiyanlarca da karmaşık ve anlaşılmaz olduğu açıkça itiraf edilen üç boyutlu bir Tanrı'nın[9] evreni nasıl yarattığı ve onunla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu doğrusu merak konusudur.

Görüldüğü kadarıyla Hıristiyanlığın Tanrısı (baba) yaratma eylemini kelâm/Logos aracılığıyla dolaylı olarak gerçekleştirmektedir. Tanrı ve O'nun yaratma eylemine ilişkin buraya kadar yaptığımız açıklamalar, özellikle Athanasius'un düşüncelerinin genellikle Hıristiyanlığın ortak temayülü olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan yaratmada aracı (logos) kullanan Tanrı'nın gerçekte herşeyin yaratıcısı ve sahibi olduğu söylenebilir mi? Yaratma fiili ancak Tanrı'nın temel sıfatlarından birisi olması gerekirken, bu sıfat kelâmın (oğul) bir niteliği durumundadır. Bu durum Tanrı'nın yaratıcı ulûhiyeti konusunda ciddi kuşkulara neden olmaktadır. Şimdi de önde gelen Hıristiyan düşünürlerinden Augustine ve St. Thomas'ın bu konudaki düşüncelerine değinelim.

Augustine'e göre Tanrı tüm güçleri bünyesinde barındıran sonsuz ve aşkın bir varlıktır. O'nunla O'nun dışındaki varlıklar arasında bir farklılık vardır. Tüm iyilikler O'nundur. O; mutlak irade sahibidir. Ancak O'nun mahiyeti gibi kararları da değişmez. O, dilediğini vasıtasız olarak gerçekleştirir. Evrendeki tüm yaratıklar varlıklarını O'na borçludur. Tanrı evreni yoktan yaratmıştır.[10] Ancak Augustine yoktan yaratmanın mahiyeti üzerinde durmamaktadır. St. Thomas bu hususa şu şekilde açıklık getirmektedir: "Eğer Tanrı, herşeyin ilk nedeni ise, O'nun hem madde hem de formun (sûret) nedeni olması gerekir. O, madde ile karışmamış arı tin olduğu için madde O'ndan meydana gelmiş olamaz; O, maddeyi yoktan yaratmıştır. Yoktan yaratma, basit olarak evrenin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu anlamına gelmektedir."[11]

---

[8] Örneğin bkz., E.J.Bicknell, ***A Theological Introdoction to the Thirty-nine Articles***, Longmans, London, 1933, s. 68.
[9] Ataürrahim, ***a.g.e.***, s. 14-15.
[10] Frank Thilly, ***Felsefe Tarihi,*** (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yay., İstanbul, 1995, c.1, s. 198.
[11] Thilly, ***a.g.e.***, c.1, s. 248.

Hıristiyanlığın Tanrısı sürekli yaratma faaliyetinde bulunmaktadır; ancak sürekli yaratmanın nasıl gerçekleştiğine ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Augustine'e göre evren zaman ve mekan içinde yaratılmamış, aksine zaman ve mekan evrenle birlikte yaratılmıştır.[12] Dolayısıyla ne zaman ne de mekan kavramlarının evrenin yaratılışından önce hiçbir anlamı yoktur; bunlar onun yaratılmasıyla anlam kazanmıştır. Bu durumda zamanın, evrenin bir özelliği olduğu söylenilebilir.[13] Ancak Tanrı'nın kendisi zaman ve mekandan münezzehtir.[14]

St. Thomas, evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığının felsefî olarak kanıtlanamayacağını, dolayısıyla bizim evrenin zamanda bir başlagıcı olduğuna inanmamız gerektiğini iddia eder.[15] Başka bir deyişle, teslis, yaratılış, evrenin zamanda yaratılması gibi konular akılla kanıtlanamaz. Dolayısıyla onlar felsefenin konusu değil, vahyin konusudur. Bunlar kanıtlanamayacağı gibi çürütülemez de. Yalnızca onlara yapılan itirazlar çürütülebilir.[16] St. Thomas bu durumu şöyle bir benzetme ile açıklar: "Bilim, inanç tapınağının giriş holüdür; bilim ve felsefe ancak bu girişi aydınlatabilir. Tapınağın asıl içini aydınlatan vahiydir."[17]

St. Thomas'a göre evrenin zaman içinde yaratılması ya da onun zamanda bir başlangıcı olması konusu akılla değil, ancak vahiyle kavranabilir. Bu nedenle bunun böyle olduğuna inanılması gerekir. Tanrı bu evreni evrenlerin en iyisi olarak seçmiştir. O'nun evreni ve içindekileri yaratmasının nedeni, kendisini açıklamaktır.[18] Dolayısıyla evrende olup biten herşey bir amaca yönelik olarak belirlenmiştir. Evrendeki oluşu başlatan Tanrı'dır ve oluş O'na yöneliktir.[19]

Sonuç olarak Eski Ahid'de evrenin sudan ve kaostan yaratıldığını ifade eden temelde iki yaklaşım vardır. Dolayısıyla ister sudan ister kaostan yaratılmış olsun, herhalükarda evren maddeden yaratılmış olmaktadır. Bu tutumun zorunlu bir sonucu olarak Tanrı bir mimardan farksızdır. Athanasius'un düşünceleri doğrultusunda şekillenen

---

[12] Thilly, *a.g.e.*, c.1, s. 198.
[13] Stephen W. Hawking, ***Zamanın Kısa Tarihi***, (Çev. Sabit Say, Murat Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, trs., s.20.
[14] Thilly, *a.g.e.*, c.1, s. 198.
[15] Thilly, *a.g.e.*, c.1, s. 248.
[16] Thilly, *a.g.e.*, c.1, s. 244.
[17] Macit Gökberk, ***Felsefe Tarihi***, Remzi Kitabevi, 6. bs., İstanbul, 1990, s. 171.
[18] Thilly, *a.g.e.*, c.1, s. 248.
[19] Gökberk, *a.g.e.*, s. 173.

Tanrı anlayışı Yeni Ahid'de daha farklı bir boyut kazanmıştır. Buna göre bir mimar gibi takdim edilen tanrı yerini üç boyutlu Tanrı anlayışına bırakmış ve böylece teslis öğretisi benimsenmiştir. Bu durum ise, hem mahiyet itibariyle hem de işlev açısından Tanrı düşüncesinde çok önemli ve farklı diyebileceğimiz bir değişikliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tanrı mahiyet itibariyle üç boyutlu bir görünüme bürünmüş ve evrenin yaratılması kelâma (oğul tanrı) bırakılmıştır. Buna göre Tanrı (baba) dolaylı olarak evrenin yaratıcısı durumundadır. Kutsal ruhun ise yaratmada hiçbir rolü yoktur. O halde Hıristiyanlığın metinlerinde yoktan yaratma düşüncesi yoktur. Bu düşünce daha sonraki dönemlerde Hıristiyan düşünürler tarafından ortaya atılmıştır.

1. KUR'ÂN'DA YARATILIŞ

Asıl konuya girmeden önce açıklanması gereken hususlar vardır. Bunlar, Kur'ân'ın yaratılış konusundaki açıklamalarına bir nevi basamak teşkil etmekte ve konuya ilişkin bir ön bilgi niteliği taşımaktadır. Evrenin yaratılışı bilim ve felsefenin olduğu kadar dinin de üzerinde önemle durduğu bir konudur. Evrenin yaratılışına ilişkin ilk bilgilerin dinden geldiği, dolayısıyla dinin bilim ve felsefeden önce bu konuya eğildiği bilinmektedir. Bu açıdan, Kur'ân'ın bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kur'ân'ın evren öğretisini tesbit etmeye çalışırken çalışmamızın başından sonuna kadar şu gerçeği daima göz önünde tuttuğumuzu burada özellikle belirtmek istiyoruz. Kur'ân evrenle ilgili bir yaratılış modeli ortaya koyma amacında olmadığı gibi, felsefî ve bilimsel bir model ortaya koyma amacında da değildir. O ilâhî bir kitaptır; dolayısıyla ilâhî hedefleri gözetir. Hal böyleyken, bizim Kur'ân'dan hareketle, Kur'ânî bir evren öğretisi ortaya koyma çabamız meşrû bir tutum olabilir mi? Evrenin neden yaratıldığı o kadar önemli mi ki biz onun üzerinde durmak istiyoruz? Eğer Allah, onun neden yaratıldığını açıkça bildirmemişse, buna rağmen bizim bunu tesbit etmeye çalışmamız anlamlı bir çaba olabilir mi? Kur'ân'ın yukarıda ifade etmeye çalıştığımız asıl amacı sürekli olarak göz önünde bulundurulmak şartıyla, böyle bir çabanın anlamlı olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda evrenin maddeden mi yoksa yoktan mı yaratıldığı konusuna Kur'an'da temas edilip edilmediğinin tesbit edilmesinin konumuz açısından son derece önemli olduğunu belirtmeliyiz.

Asıl konuya girmeden önce yaratma faaliyetini yerine getiren Yaratıcının Kur'ân'da nasıl açıklandığını ve ne gibi niteliklere sahip olduğunu bilmemiz öncelikli bir hususutur. Çünkü evrenin varlığı, nasıl meydanna gelmiş olursa olsun, ancak O'nunla açıklanabilir. Kur'ân Allah'ın bir çok sıfatından ayrıntılı olarak bahseder. Bunların hepsini burada açıklamak mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. O herşeyi yaratan, var eden ve onlara şekil verendir. O, yaratıcıdır. Yaratma sürecini başlatan ve dilediği gibi yaratandır.[20] Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri, geceyi, gündüzü, ayı, güneşi ve galaksileri yaratan O'dur.[21]

Bilindiği gibi İlk Çağ felsefesinde dile getirilen tanrılar, yaratıcı değil, belirleyici ve şekil vericidir. Yaratıcı Tanrı düşüncesi büyük dinlerin ortaya çıkışıyla gündeme gelmiştir.[22] Dikkatle incelendiğinde Kur'ân'da, belirleyici ve şekil verici bir tanrı anlayışının kesinlikle reddedildiği görülmektedir. O'nun her yerde ve her konuda yegane yaratıcı ve otorite olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Ancak bütün bunlara rağmen, "Kur'ân teizmi"ni tam olarak anlama imkânına sahip miyiz? Kur'ân teizmi derken belli bir yorumu değil, doğrudan doğruya Kur'ân'ın ulûhiyet anlayışını kasdediyoruz. Kur'ân'ın yaratıcı ulûhiyet anlayışını olduğu gibi anlamak pek de kolay görünmüyor.[23]

Bununla birlikte, yine de Allah dendiği zaman ne anlaşılması gerektiği konusunda genel bir tanım vermek mümkün ve yararlı görünüyor: "...müslümanların benimsediği Tanrı, fiilen var olan, kainatı yaratıp yöneten, yetkin sıfatlarla nitelenen aşkın bir varlıktır... aşkın bir varlık olmakla birlikte insana ve kainata karşı ilgisiz değildir. O kainatı yaratan, her an yaratmayı sürdürüp evreni yöneten Allah'tır."[24] Başka bir deyişle Allah, ebedîyen varolan, kudreti ve ilmi sonsuz olan görülmez bir Zât'tır.[25] O, her konuda tümüyle yetkin ve mükemmel sıfatlara haizdir. Dolayısıyla O, kendi kendine yeter; kendinden baş-

---

[20] Bkz., Kur'an, 59/24, 96/1, 30/27, 35/1.

[21] Kur'an, 50/38, 21/33, 25/61.

[22] Orhan Hançerlioğlu, ***Felsefe Sözlüğü***, Remzi Kitabevi, 8. bs., İstanbul, 1993, s. 100.

[23] Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi***, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992, s. 192.

[24] Bekir Topaloğlu, "Allah" mad., ***İslâm Ansiklopedisi***, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 1989, c.2, s. 493. Ayrıca bkz., H.M.E. al-Alousi, ***The Problem of Creation in Islamic Thought***, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, s. 93.

[25] Bkz. John Leslie, "Creation Stories, Religious and Atheistic", ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 34, No: 2, London, October, 1993, s. 65.

ka bir şeyin varlığına muhtaç değildir.[26] O halde Allah, bir, ezelî, ebedî, sonsuz ve değişmezdir, iyi ve adildir, ilim, irade ve kudret sahibidir.[27]

Kur'ân'da evrenin yaratılışı hakkında başlı başına bir sûre yer almadığı gibi, tüm bir yaratılış sürecini başlangıcından sonuna kadar ayrıntılı bir biçimde ortaya koyabilecek herhangi bir açıklama da yer almaz. Kur'ân aynı konuda farklı şekillerde anlaşılabilecek âyetler ihtiva etmektedir. Bu sadece yaratılışa özgü bir şey değildir. Öte yandan, başta "halaka" olmak üzere yaratılışa işaret eden kavramlara belli bir anlam vermede bir takım güçlükler vardır. Bunların, özel durumlarda ve genel olarak sahip oldukları anlamı belirlemek için başvuracağımız yegane kaynak yine Kur'ân'ın kendisidir. Onun dışında başka bir kaynağa sahip değiliz.[28]

Bu durumda Kur'ân'ın bize herhangi bir yaratılış modeli takdim edip etmediğini, eğer o bir yaratılış modelinden söz ediyorsa, bunun nasıl bir model olduğunu nasıl tesbit edeceğiz? Bu durumda yapılması gereken iki şey vardır: Tanrı ve evreni bir ve aynı sayan panteizm ile materyalist evren modelini bir kenara bırakacak olursak, ya daha önce açıkladığımız İslâm düşünürlerinin görüşlerinden bize uygun geleni Kur'ânî bir model olarak kabul edeceğiz ya da tüm bu açıklamaları bir kenara bırakıp yalnızca Kur'ân'daki bilgilerle yetineceğiz. Acaba böyle bir yaklaşım, tam anlamıyla olmasa bile, önemli ölçüde Kur'ânî bir modeli ortaya koymada yeterli olacak mıdır? Kanaatimizce çözüm ne birinci yaklaşım ne de ikincisidir. Çünkü İslâm düşünürlerinin ortaya koydukları klasik evren modelleri bunların taraftarları tarafından Kur'ânî bir model veya Kur'ân'a uygun bir model olarak savunulmasına rağmen, bu iddiaların Kur'ânî model olduğunu söylemek oldukça güçtür. Öte yandan söz konusu bu modellerin ortaya konmasından sonra aradan asırlar geçmiştir. İnsanoğlu bu zaman aralığında pek çok bilgi ve buluşun sahibi olmuştur. Bu nedenle, bu modellerin yeniden ele alınarak sorgulanması gerekmektedir. Bunlar modern zamanlarda insanların sahip olduğu bilgilerin çok gerisinde kalmıştır. Bu konuda sadece Kur'ân'a başvurmak da yeterli görünmüyor. Kur'ân'ın yaratılış öğretisini ortaya koyabilmenin en makul yolu, hem bu konudaki klasik ve modern bilgi ve bulguları dikate almak, hem de Kur'ân'ın bu konudaki açıklamalarını hesaba katmaktır. Burada Kur'ân'ın yaratılış öğreti-

---

[26] Leon Pearl, "God Had To Creation The World", ***Religious Studies***, Cambridge University Press, vol. 30, N. 3, Cambridge, September, 1994, s. 333.

[27] Geniş bilgi için bkz., Aydın, ***a.g.e.***, s. 131-146.

[28] al-Alousi, ***a.g.e.***, s. 11-12.

sini tesbit etmeye çalıştığımıza göre onun bu konudaki açıklamalarına öncelik vermek zorunlu görünüyor. Kur'ân'ın dışındaki bilgiler Kur'ânî yaratılış öğretisini anlamamızı kolaylaştıracak ve bize bu konuda yeni ufuklar açacaktır. Ancak burada felsefî ve bilimsel evren modellerinden hareketle Kur'ân'ın yaratılış öğretisini tesbit edelim demek istemiyoruz. Aksine, doğrudan doğruya Kur'ân'dan hareketle, bu öğretilerin sorgulanarak onlardan faydalanma cihetine gidilmesini kasdediyruz. Yoksa bu konuda direkt olarak Kur'ân dışı düşüncelerin Kur'ân'a tasdik ettirilmesi affedilmez bir yanılgı olacaktır.

Bu konuda Kur'ân merkezi bir rol oynadığına göre, onun bu konuda yaptığı açıklamalara yaklaşımımız ne olmalıdır? Bir kere bu konuda, Kur'ân'da dağınık vaziyette yer alan âyetleri Kur'ân'ın bütünlüğü içinde dikkate alarak "Halaka" kavramının anlamını ve Kur'ân'da buna benzer başka fiillerin olup olmadığını araştırmamız gerekir. Bundan sonra evrenin kökeninin Tanrı, ilk madde ya da yokluk olup olmadığı, Tanrı ile evren arasında bir mahiyet farklılığının olup olmadığı gibi hususlara açıklık getirmemiz zorunlu görünmektedir.[29] Ayrıca "Halaka" kavramı ve onun türevleri ile bu bağlamda ele alınabilecek diğer kavramların lügat anlamlarına da bakmak gerekir. Bir başka deyişle, bu kavramların Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığının tesbit edilmesi gerekir.

Kur'ân bir bütün olarak incelendiğinde "yaratma"nın bir fiil, bir eylem ve bir oluş olduğu açıkça görülür. Kur'ân'da Allah'ın fiilini ifade etmek için pek çok kavram kullanılmakla birlikte, en yaygın olarak kullanılan kavram "halk" sözcüğüdür. Bu sözcük Kur'ân'da genelde şu anlamlarda kullanılmaktadır: 1) Takdir etmek, ölçüp biçmek, 2) Ortaya çıkarmak, olmayan bir şeyi icat etmek, 3) Bir şeyden başka bir şey meydana getirmek ve 4) Yoktan yaratmak.[30] "Yaratıcıların en güzeli olan Allah, ne yücedir",[31] âyeti birinci anlama işaret etmektedir. Buna göre bu âyet, "Takdir edenlerin (ölçüp biçenlerin) en güzeli olan Allah ne yücedir," şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu ve buna benzer âyetlerde "halk" sözcüğü "takdir etmek" anlamında kullanılmıştır.[32] "Haberiniz olsun ki yaratmak ve emretmek Allah'a mahsustur."[33] Bu âyetin siyak ve sibakı incelendiğinde,

---

[29] Bkz., al-Alousi, s.g.e., s. 12.

[30] al-Alousi, *a.g.e.*, s. 13-14; Halife Keskin, ***İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi***, Beyan Yay., İst., 1996, s. 166 vd.; Krş., Tevfik Yücedoğru, ***İslâm İtikadında Yaratılış***, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994, s. 14-15.

[31] Kur'an, 23/14.

[32] Kur'an, 7/54; 37/125.

[33] Kur'an, 7/54.

ikinci anlama işaret ettiği açıkça görülür. "O küfre sapanlar görmüyorlar mı ki, (balangıçta) göklerle yer, birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?"[34] Halk sözcüğü âyetten de açıkça anlaşılabileceği gibi üçüncü anlamda kullanılmıştır. Bu sözcüğün bu anlamda kullanıldığı daha pek çok âyet vardır.[35] "Gökleri ve yeri bir örnek edinmeksizin yaratandır. O'nun nasıl bir çocuğu olabilir? O'nun bir eşi yoktur. O, herşeyi yaratmıştır. O, herşeyi bilendir."[36] Halk kavramı bu âyette de dördüncü anlamda kullanılmıştır. Aslında Kur'ân'a bütüncül bir açıdan bakıldığında, bu kavramın açıkça "yoktan yaratma" alamında kullanılmadığı görülür. Söz konusu kavramın "yoktan yaratma" anlamına geldiğini savunanlar daha ziyade kelâmcılardır.[37]

Bilindiği gibi halk kavramı ilk kez Alâk sûresinde insanın kan pıhtısından yaratıldığını ifade etmek için kullanılmıştır. İnsanın topraktan yaratılması veya kan pıhtısından yaratılması hep mevcut olan bir şeyden yaratmayı ifade etmektedir. Ancak bu kavramın genellikle göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını ifade eden âyetlerde kullanılması dikkat çekici bir husustur.[38] Evrenin, yani göklerin ve yerin yaratışını dile getiren pek çok âyet vardır. "O'nun arşı su üzerinde iken amel bakımından hanginizin daha iyi olduğunu denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur."[39] "O küfre sapanlar görmüyorlar mı ki, (başlangıçta) göklerle yer birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık."[40] "De ki: Gerçekten siz mi yeri iki günde yaratana (karşı) küfre sapıyor ve O'na bir takım eşler kılıyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. Orada (yerde) onun üstünde sarsılmaz dağlar var etti, onda bereketler yarattı ve onda isteyip arayanlar için eşit olmak üzere oradaki rızıkları dört günde takdir etti. Sonra, kendisi duman halinde olan göğe yöneldi; böylece ona ve yere dedi ki: İsteyerek veya istemeyerek gelin. İkisi de, isteyerek geldik dediler. Böylelikle onları iki gün içinde yedi gök olarak tamamladı ve her bir gökte kendi emrini vahyetti. Biz dünya göğünü de kandillerle süsleyip donattık ve bir koruma (altına) aldık."[41] İslâm âlimlerinin biz kısmı, bu âyetten özel olarak şunu anlarlar: Yer ve

---

[34] Kur'an, 21/30.
[35] Bkz. Kur'an, 24/45; 30/20; 4/1; 16/4.
[36] Kur'an, 6/101.
[37] Bkz. Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 15-17; Keskin, *a.g.e.*, s. 166-167, 169.
[38] al-Alousi, *a.g.e.*, s. 13.
[39] Kur'an, 11/7.
[40] Kur'an, 21/30.
[41] Kur'an, 41/9-12.

gökler yaratılmadan önce bitişik, yani tek bir madde halinde idi. Bu madde "duhan" (duman)dır. Evren bu maddeden yaratılmıştır. Sonuçta onlar aynı âyetlere dayanarak evrenin yoktan yaratıldığını savunurlar.[42] İslâm âlimlerinin bir kısmı ise, evrenin ana maddesinin su olduğunu ve Allah'ın suyu bizzat yoktan yarattığını savunmaktadır. Onlara göre Allah'ın arşı su üzerindeydi. Sonra sular çekildi. Allah bu sudan yeryüzünü yarattı. Su buharlaştı ve bu da dumanın ortaya çıkmasına neden oldu. Allah gökleri de bu dumandan yarattı.[43]

Yukarıdaki âyetler, yaratılış öncesi göklerin ve yerin kendisinden yaratıldığı bir şeyin varlığını destekler mahiyette görünmektedir. Burada eski evrenbilimiyle ilgili ilk maddeyi anımsatan bir takım imalar vardır. Âyetlerden yeryüzünün sudan, göklerin de dumandan yaratıldığı şeklinde bir izlenim ediniyoruz. Buradan hareketle, evrenin kendisinden yaratıldığı temel maddenin su veya duman olduğunu söylemek mümkün müdür? Gerçekte yeryüzünün açıkça sudan yaratıldığını destekleyen ve savunan herhangi bir âyetin varlığı söz konusu değildir. Suyun tüm canlı varlıkların kendisinden yaratıldığı temel madde niteliğinde olduğu çok açıktır. Ancak Kur'ân göklerin dumandan yaratıldığını açıkça destekler gibi görünmektedir.[44]

Buraya kadar evrenin kendisinden yaratıldığı bir temel madde üzerinde durmaya çalıştık. Gerçekten de Kur'ân'da böyle bir maddenin varlığına ilişkin bir takım veriler olmasına rağmen, bunlardan hareketle, o halde Kur'ân'a göre evren bir ana maddeden yaratılmıştır diyemeyiz. İslâm düşünürlerini evrenin yaratılışında bir ana madde aramaya sevkeden tek etkenin yalnızca Kur'ân'da bu konudaki âyetler olduğunu söyleyemeyiz. Allah dilediği takdirde evrenin bir ana madde olmaksızın doğrudan doğruya yaratmaya kâdirken, onun böyle bir maddeden yaratılabileceği üzerinde ısrarla durmanın anlamı nedir? "Çoğu İslâm âlimini Kur'ân'da bir temel madde aramaya sevkeden âmil, geçmişte çeşitli isimler altında Yunan filozoflarının kadîm madde anlayışlarının çağlarındaki astronomi görüşüne etkisi olarak değerlendirilebilir."[45] Bir diğer etkenin de Kur'ân-ı Kerim olduğu söylenebilir. Evrenin kendisinden meydana geldiği bir ana maddenin olup olmadığına ilişkin buraya kadar yaptığımız açıklamaların aksine görüş beyan edenler de vardır.

---

[42] Geniş bilgi için bkz. Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 20-26.
[43] al-Alousi, *a.g.e.*, s. 96.
[44] al-Alousi, *a.g.e.*, s. 15, 30; Krş., Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 36.
[45] Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 37.

"Yaratılış konusunda esas alınan âyetler dikkatle incelenecek olursa, ne yer ve göklerin yaratılışından önce tek bir madde olduğu ne de bu tek maddenin duhan olduğu neticesi çıkarılacaktır. Tam aksine, yaratılışa esas olan temel bir maddeden söz edilmediği tüm açıklığı ile görülecektir."[46] O halde su ve dumanın evrenin kendisinden yaratıldığı ana madde olduğunu çok açık bir şekilde iddia etmek sanıldığı kadar kolay değildir. Hele bunu Kur'ân adına yapmak şu aşamada biraz güç görünüyor.

"Duman" sözcüğü bugün modern bilimin öngördüğü ana maddeyi hatırlatması bakımından dikkat çekici görünüyor. Bir an için evrenin ana maddesinin duman veya su olduğu düşünüldüğünde, hemen bunların ezelî olup olmadığı sorusu aklımıza gelmektedir. Çünkü Kur'ân bunlara işaret etmesine rağmen, onların ezelî ve sonsuz olmadığına ilişkin herhangi bir açıklık getirmemektedir. Allah herşeye kâdir olduğuna göre, evreni yoktan yaratabildiği gibi, ezelî olmayan bir ana maddeden de yaratabilir.

"O, bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece 'Ol' der, o da oluverir."[47] "Kün feyekün" ifadesi, Kur'ân'da toplam beş defa aynı formuyla tekrar edilmektedir. Bu ve buna benzer ifadeler Kur'ân'ın bütünlüğü içinde temsilî anlamda anlaşılabileceği gibi, yoktan yaratma anlamında da anlaşılabilir. "Kün feyekün" ifadesi bize Allah'ın dilediği an herşeyi yoktan bile yaratabilecek kadar güç ve kudret sahibi olduğunu göstermesi bakımından düşündürücüdür. Evren ister maddeden, isterse doğrudan doğruya meydana gelme durumunda olsun her halükarda yaratılış "ol" emriyle başlamaktadır. Bu sadece evrenin var oluşu konusunda geçerli olan bir şey değildir. Allah neyi meydana getirmek isterse istesin O'nun yapacağı tek şey, sadece ona "ol" demekten ibarettir. Burada eğer evrenin ana maddesinin varlığı bir an kabul edilecek olursa, bu durumda "ol" emriyle söz konusu bu maddeden evren yaratılmış olacaktır. Yoktan yaratma öğretisini savunanlar, bu âyetleri kendi öğretilerine uygun bir tarzda açıklama çabasındadırlar. Onlara göre bu emir bir sembol ve mecazdan ibarettir; gerçek söz değildir. Daha doğrusu, "ol" emriyle ilgili olan şey, Allah'ın zihninde varolması mümkün olan bir şeydir. Enbiya sûresi 30. âyette geçen "ratk" kavramı katı kütle anlamına gelirken, "fatk" kavramı ise bu kütlenin birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir. Bir anlamda yer ve gökler katı bir kütle halindeydi. Allah bu katı kütleyi birbirinden ayırdı ve onun bir parçasından yeri, diğer parçasından ise gök-

---

[46] Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 37.
[47] Kur'an, 36/82; 6/73; 2/117; 3/47, 59.

leri yarattı.[48] Daha önce değindiğimiz gibi bu katı kütlenin su veya duman olduğunu savunanlar vardır. Allah yerleri ve gökleri yarattıktan sonra yeryüzüne dağları,[49] göklere de ayı, güneşi ve yıldızları yerleştirdi,[50] gece ve gündüzü yarattı.[51] Sonra da Allah göklerden su indirdi.[52] Böylece bitkiler ve hayvanlar meydana geldi.[53] Gerçekten "yoktan yaratma" tabirinin Kur'a'da açıkça yer alıp almadığı hususu da üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Daha önce değindiğimiz "halk" sözcüğü gerçekte böyle bir anlamı ihtiva etmekte midir? Neye dayanarak Allah'ın evreni yoktan yarattığını söylüyoruz?

Daha önce açıkladığımız gibi, gerçekte Kur'ân'da bu konuda açıkça hiçbir âyet olmamasına rağmen, evrenin temel maddesinin su olduğunu ve suyun Allah tarafından yaratıldığını savunan bir çok düşünür vardır. Bununla birlikte, Allah "herşeyin yaratıcısıdır,"[54] âyetinde geçen "yaratma" kavramının kesin bir anlama sahip olmadığını, bu nedenle bu âyetin yoktan yaratma konusunda bize yardımcı olamayacağını, dolayısıyla maddenin ezelî ve sonsuz olduğuna inananların onu "şekil vermek ve düzenlemek" anlamında kullandıklarını savunanlar da vardır.[55] Yaratılışla ilgili âyetlere derli toplu bir biçimde bir bütün olarak bakıldığında "yaratma" kavramının veya bu konudaki âyetlerin iddiaların aksine çok da kapalı ve belirsiz olmadığı görülür. Kur'ân Allah'ın ezelî ve ebedî olduğunu,[56] herşeyin yok olacağını, ancak O'nun baki kalacağını[57] ve O'nun herşeyin yaratıcısı olduğunu[58] açıkça ifade etmektedir. Kur'ân sadece Allah için ezelî ve ebedî nitelemesinde bulunmaktadır.[59] Bu bizi zorunlu olarak ne evrenin ne de onun kendisinden yaratıldığı maddenin -eğer böyle bir şey varsa- ezelî ve sonsuz olduğu sonucuna götürür. Bir başka deyişle, böyle bir şey bizi evrenin yoktan yaratıldığı sonucuna iletir.

Şunun açıkça bilinmesi gerekir: "Halk" kavramı Kur'ân'da açıkça yoktan yaratma anlamında kullanılmamaktadır. Kur'ân evrenin yoktan mı yoksa bir maddeden mi yaratıl-

---

48 al-Alousi, *a.g.e.*, s. 15, 30-31.
49 Kur'an, 77/27; 50/7; 27/61; 21/31.
50 Kur'an, 25/61; 50/6; 67/5.
51 Kur'an, 17/12; 21/33.
52 Kur'an, 50/9; 27/60.
53 Kur'an, 6/99, 141; 15/19; 6/142; 24/45; 39/6.
54 Kur'an, 6/102.
55 al-Alousi, *a.g.e.*, s. 16.
56 Kur'an, 57/3.
57 Kur'an, 55/26-27.
58 Kur'an, 6/102.
59 Bkz. Kur'an, 57/3; 2/255; 25/58; 28/88.

dığını açıkça ortaya koymaz. Onun temel amacı dikkate alındığında, bu gerçek daha iyi anlaşılacaktır. Ancak "ilâhî fiillerle ilgili tüm ifadeler ele alındığında bunun yokluktan yaratmayı ifade ettiği açıkça anlaşılmaktadır."[60] Bu açıdan halk kavramına böyle bir anlam verilmektedir.

Kur'ân'da yoktan yaratılışa işaret ediyormuş gibi bir izlenim veren âyetlerin varlığı da bir gerçektir. "Yoksa onlar, yokluktan mı yaratıldılar?"[61] Âyette geçen "min gayri şey'in" ifadesi, "hiçbir şeyden" anlamına geldiği gibi, "hiçbir şeyle" veya amaç gütmeksizin anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'a göre bu âyetler, evrenin yoktan yaratıldığına işaret edebilir.[62] O halde Kur'ân iki tür yaratılıştan söz etmektedir. Bunlardan birisi yoktan yaratma, diğeri de maddeden yaratmadır. Her iki durumda da Allah evreni modelsiz ve emsalsiz olarak yaratmıştır;[63] bir örneğe veya bir modele bakarak değil. Aksi takdirde, böyle bir şey O'nun yaratıcı ulûhiyetine gölge düşürürdü.

Kur'ân göklerin, yerin ve bu ikisinin arasındakilerin, dolayısıyla evrenin altı günde yaratıldığını bir çok âyette vurgulamaktadır.[64] Bu noktada acaba Kur'ân âlemi/evreni nasıl tanımlamaktadır şeklinde bir soru akla gelmektedir. Âlem ifadesi bir çok âyette çoğul olarak geçmektedir. Genellikle bu kavram gökleri, yeri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri ifade etmektedir. Aslında bu tanım oldukça makul bir tanımdır. Zira böyle bir tanımla insanın, maddi idrak alanının sınırları da çizilmiş olmaktadır. İnsan ancak yeri, gökleri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri müşahede edebilmekte, bunların ötesinde ise ne olup bittiği onun idrak sınırlarını aşmaktadır.[65] Böyle bir tanımın son derece geniş bir alanı kuşattığı açıktır. O halde evren Yaratıcının yaratma fiilinin topyekün bir ifadesi olmaktadır. Peki acaba evren bir defada Allah tarafından yaratılmış ve yaratılış süreci tamamlanmış, sonra da vakti gelince son bulacak olan bir mahiyete mi sahiptir? Şu âyetler bu anlamda düşündürücüdür: "Göğü kudret eliyle bina ettik. Ve onu genişletmekteyiz."[66] "O yaratılışı dilediği kadar artırır."[67] Kur'ân'a göre, "Bu gelişme halinde olan bir evrendir, yüzyıllar önce tamamlanıp Yaratanın elinden çıkmış, şimdi de zamanın hiç dokunmadığı ve kendisi de

---

[60] Keskin, *a.g.e.*, s. 170 vd.; Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 17.
[61] Kur'an, 52/35-36.
[62] Oliver Leaman, ***Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş***, (Çev. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 33.
[63] Kur'an, 6/101.
[64] Kur'an, 10/3; 11/7; 32/4; 50/38; 57/4; 25/59.
[65] Keskin, *a.g.e.*, s. 71-72. Geniş bilgi için bkz., Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 18 vd.
[66] Kur'an, 51/48.
[67] Kur'an, 35/1.

hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekan içinde uzayıp giden bir eser değildir."[68] Görüldüğü gibi Kur'ân bize sürekli bir akış ve oluş içerisinde olan, değişme ve gelişme gösteren bir evren tablosu çizmektedir. Evrendeki bu oluş ve akışın sonsuza dek devam edeceğini söylemek mümkün görünmüyor. Ancak onun belli bir sona gelinceye kadar bu dinamik yapısını koruyacağında şüphe yoktur. Kur'ân "kıyamet" olarak nitelendirdiği bu kaçınılmaz sona şu şekilde dikkat çekmektedir: "O gün semayı kitap sayfalarını dürer gibi düreriz. Sonra onu, ilk yaratılışa nasıl başladıysak öyle iade ederiz."[69] "O'nun zâtının dışında herşey yok olucudur."[70] "Biz gökleri ve yeri ancak gerçek üzere ve belli bir süre için yarattık."[71] Bu âyetler Allah'ın sonsuz gücüne dikkat çekmekte ve bir gün kıyametin mutlaka vuku bulacağına işaret etmektedir.

Evrenin "ol" emriyle bir anda mı yaratıldığı yoksa onun yaratılışının belli bir süreci mi gerektirdiği sorusuna Kur'ân "evren altı günde yaratıldı" şeklinde cevap vermektedir. O halde yaratılış Allah'ın "ol" emriyle başlamış ve altı gün sürmüştür. Kur'ân'a göre, ilâhî bir gün bizim hesabımızda çok uzun bir süreye, bin ya da elli bin yıla denktir.[72] Bu açıdan konuya yaklaşıldığında âyetteki "yevm" ifadesini -Allah zamandan münezzeh olduğuna göre- altı aşama şeklinde anlamanın Kur'ân'ın ruhuna daha uygun bir yaklaşım olduğu söylenilebilir. Bunun zorlama bir yaklaşım yerine, açıkça yaratılışla ilgili âyetlerin genelinden çıkan bir anlayış olduğu görülür. Dolayısıyla yaratılışın bir süreci gerektirdiği çok açıktır.

Kur'ân'da "yaratılış ve zaman" anlayışıyla ilgili kavramların en önemlilerinden birisi daha önce temas ettiğimiz "yevm" ve bununla ilgisi olan "asr" ve "dehr" kavramlarıdır. Yevm, güneşin doğuşu ile batışı arasında geçen süre anlamına gelmektedir. Fakat bu kullanım yeryüzü içindir. Aynı ifade Allah için kullanıldığında daha önce de değindiğimiz gibi daha farklı bir anlama gelmektedir. O halde âyetlerde geçen altı günün bizim bildiğimiz günlerden olmadığı açıktır. Çünkü o zaman evren henüz yaratılış aşamasında olduğu için bizim bildiğimiz anlamda bir günden bahsetmek imkânsızdır. Bizim anladığımız anlamda günler yaratılıştan sonra dünyanın kendi etrafında dönmeye başlamasıyla ortaya

---

68 Muhammed İkbal, ***İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu***, (Çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul, trs., s. 82.
69 Kur'an, 21/104.
70 Kur'an, 28/88.
71 Kur'an, 46/3.
72 Bkz., Kur'an, 32/5; 22/47.

çıkmıştır. Dehr kavramı ise evrenin başlangıcından sonuna kadar geçen süreyi ifade etmektedir.[73] İçinde bu kavramların geçtiği âyetlerin hemen hemen tamamı dikkatle incelendiğinde, zamanın izâfî olduğu açıkça görülür.[74] Başka bir deyişle, eğer ilâhî âlemde bir zamandan söz edilecekse, bunun mahiyet itibariyle dünyadaki zamandan oldukça farklı olacağı söylenmelidir. Konuyla ilgili daha önce değindiğimiz ve bu konuda Kur'ân'da yer alan âyetlere baktığımızda ilâhî âlemde de bir zaman olgusunun varlığına ilişkin bir izlenim ediniyoruz. Mahiyet itibariyle dünyadakinden farklı olsa da, ilâhî bir zaman fenomeninin gerçekten olup olmadığına ilişkin şu aşamada kesin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Öyleyse zaman evrenin yaratılışıyla başlayıp, onun sona ermesiyle biten, yönü geçmişten geleceğe dönük olan izâfî bir fenomendir. Dikkat edilecek olursa, evrenin yaratılışından önce zamandan söz edilemez. Çünkü zaman mekanla yani evrenle anlam kazanmaktadır. Zaman evrenden bağımsız müstakil bir fenomen değildir. Evren birbiriyle ilişki içerisinde olan ve birbirine bağlı olayların bir oluşumu olarak düşünülebilir. İşte zaman ve mekan kavramları bu olayların aralarındaki bağlantıya göre ortaya çıkmaktadır. Allah'ın yaratıcı faaliyeti, ancak zaman ve mekan açısından yorumlandığı takdirde anlaşılıp açıklığa kavuşabilir.[75]

Acaba evrenin yaratılışı tamamlandı mı yoksa devam mı etmektedir şeklinde bir soru sormadan edemiyoruz. Yani göklerin ve yerin altı aşamada/dönemde oluşumunun tamamlandığı söylenebilir mi? Evren tüm birimleriyle altı aşamada oluşumunu tamamladığına göre yaratma sona mı ermiştir? İkbal'in bu konudaki yaklaşımı şöyledir: O, "Allah her an bir iştedir,"[76] âyetine dayanarak yaratılışın devam ettiğini ve her yaratma fiilinin yeni bir hadise olduğunu ifade eder.[77] Âyetten anlaşıldığı kadarıyla, "yaratma olayı bitmiş değildir; evren sürekli yaratma olayından ibarettir. Allah her an evreni yaratmaktadır. Yaratılışın durması, O'nun yaratıcı sıfatının ortadan kalkması anlamına gelir."[78] Yine Kur'ân'da "halk" kavramının bir türevi olan el-Hâlik, el-Hallâk ve Ahsenü'l-Hâlikîn gibi ifadelerin Allah'ın ismi olarak zikredilmesi ilgi çekici görünüyor. el-Hallâk, sürekli olarak

---

[73] Ali Ünal, ***Kur'an'da Temel Kavramlar***, Beyan Yay., İstanbul, 1986, s. 209, 213, 216. Krş., Necip Taylan, ***İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri***, M.Ü.İ.F.V.Yay., İstanbul, 1994, s. 56.

[74] Fazlurrahman, ***Ana Konularıyla Kur'an***, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ankara, 1987, s. 153. Daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Yücedoğru, ***a.g.e.***, s. 33 vd.

[75] Bkz., İkbal, ***a.g.e.***, s. 94.

[76] Kur'an, 55/29.

[77] Aydın, ***a.g.e.***, s. 196.

[78] Ünal, ***a.g.e.***, s. 191, 214.

mükemmel bir şekilde yaratan anlamına gelirken, Ahsenü'l-Hâlikîn ise, yaratanların en güzeli, en güzel ve en mükemmel yaratıcı demektir.[79] Demek ki Allah'ın yaratma eylemi hem sürekli hem de mükemmeldir. Çünkü Kur'ân, evreni yarattıktan sonra O'nu kendi halinde bırakan bir ulûhiyet anlayışını kesinlikle reddetmektedir.

Kur'ân'da bir çok âyette geçen "yedi gök" (seb'a semâvât) tabiri hakkında oldukça fazla ve farklı yorumlar yapılmıştır.[80] Bu yorumlardan hangisinin daha doğru bir yaklaşım olduğu meçhuldür. Ancak bu ifadenin Kur'ân'da sürekli evrenin oluşumunu anlatan â-yetlerle birlikte geçmesi, özellikle onun evrenin yaratılışı konusunda bize bazı ipuçları verdiğini göstermektedir. En azından bu ifadenin sembolik olmadığını, dolayısıyla eldeki veriler onun gerçek anlamda kullanılma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Kur'ân ne bir bilim ve ne de bir felsefe kitabı olmadığına göre, evrenin yaratılışı konusundaki yaklaşımının bilim ve felsefeden oldukça farklı olacağı açıktır. Evrenin yaratılışını, mahiyetini ve onun tabi olduğu kanunları anlamada Kur'ân'ın bir rolü var mıdır? bu konularda o, bize bir reçete sunabilir mi? Buraya kadar yaptığımız açıklamalar, Kur'ân'ın bu sorulara bir ölçüde cevap verdiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan o, evrenin yaratılışına çok az yer vermiştir[81] şeklindeki yaklaşımlara da katılmak mümkün değildir. Tam aksine o, bu konuda azımsanmayacak düzeyde bilgi vermektedir. Dolayısıyla Kur'ân, evrenle ilgili olarak "nasıl" sorusundan daha çok "niçin" sorusuna cevap vermektedir. O, birinci soru hakkında bize önemli ipuçları verirken, ikinci soruya çok daha net ve kapsamlı cevaplar vermektedir. Bunun niçin böyle olduğunu biraz sonra açıklamaya çalışacağız. Aslında yaratılış olgusunu ele alırken nasıl ve niçin soruları birlikte karşımıza çıkar. Ancak bizi konumuz açısından daha çok "nasıl" sorusu ilgilendirmektedir.

Yaratılış olgusunun daha çok salt imânî bir konu olduğunu[82] söylemek mümkün değildir. Kur'ân'ın hakkında bu kadar açık bilgi verdiği ve ilmi verilerle desteklenen bir konu nasıl olur da imânî bir konu olabilir? Burada belki "niçin" sorusu bu açıdan doğru

---

[79] Veli Ulutürk, ***Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı***, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 17-17. Krş., Yücedoğru, ***a.g.e.***, s. 16.

[80] İslâm düşünürleri genel olarak "yedi gök" ifadesini kendi çağlarındaki astronomi bilgisi doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır. Sözgelimi Fahrettin er-Râzî, bu ifadeyi kendi çağında bilinen gezegenler olarak düşünür. Elmalılı da bu konuda benzeri bir yaklaşım içindedir. Bu konuda bir başka yaklaşım ise, "yedi gök" ifadesinden atmosfer ve atfosmerin katmanlarının anlaşılması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Bkz., Yücedoğru, ***a.g.e.***, s. 19 vd.

[81] Fazlurrahman, ***a.g.e.***, s. 152.

[82] Hüseyin Aydın, ***Yaratılış ve Gayelilik***, D.İ.B. Yay., 3. bs., Ankara, 1996, s. 5.

olabilir. Evrenin yaratılışına tanık olup olmadığımıza ilişkin şu âyetler çok açık görünüyor: "Ben göklerin, yerin ve kendilerinin yaratılışında onları şahit kılmadım."[83] İnsan evrenin yaratılışını görmemiştir. Çünkü evrenin oluşum aşamasında insan henüz yaratılmamıştı. Evren yaratılmadan insanın yaratılması mümkün değildir. Evrenin nasıl yaratıldığına ilişkin bilgi özellikle yine evrenin kendisinden gelmektedir.[84] Acaba insan evrenin yaratılışına tanık olmadığına göre, bu konuda bilgisi olmadığı söylenilebilir mi? Ya da o, bu konuda nasıl bilgi sahibi olacaktır? Evrenin nasıl yaratıldığını görmediğimize göre başlangıçta bu konuda bilgi sahibi olduğumuz da söylenemez. Fakat evrenin yaratılışına tanık olamayan insan, o yaratıldıktan sonra onun mükemmel varlığına tanık olmuştur. İşte tam bu noktada Kur'ân evrenin yaratılışına dikkatimizi çekerek, onun nasıl ve niçin yaratılmış olduğunu düşünmemiz ve araştırmamız gerektiğini vurgular.[85]

Aslında Kur'ân genel olarak âlemi, gayb âlemi ve şehâdet âlemi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Gayb âlemi, duyularla algılanamayan, deney ve gözlemi aşan, bu nedenle akıl ile bilinmeyen âlemdir. Burada gayb derken, geçmiş ya da gelecekten haber verme anlamında bir gaybtan söz etmediğimizi özellikle vurgulamamız gerekir.[86] "Burada gaybı daha ziyade ontolojik bir alan (âlem) olarak ele almak istiyoruz. Şehâdet âlemi ise, gayba işaret eden ve duyularla algılayabildiğimiz dünya olarak anlatılmaktadır. Bu durumda şehâdet âlemi, deney ve gözlem konusu olan, fizik, kimya, astronomi, tıp gibi fen bilimlerinin incelediği âlemdir."[87] Buna göre, şehâdet âlemi kavramını Kur'ân, daha önce tanımladığımız evrenm kavramının tam karşılığı olarak kullanmaktadır.

Kur'ân, evrenin nasıl yaratıldığından ziyade onun niçin yaratıldığı üzerinde durur. Bunun nedeni, evrenin nasıl yaratıldığı konusunun şehâdet âlemiyle ilgili olmasıdır. Daha doğrusu, yaratılışın nasıl gerçekleştiği konusu insana bırakılmıştır. İnsan bilimsel araştırmalarıyla "nasıl" sorusunu cevaplandırabilecektir. Evrenin "niçin" yaratıldığı sorusu ise, gayb âlemiyle ilgili bir sorudur. Böyle bir soruya cevap vermek insanı aşmaktadır. Bu durumda, vahyin de yardımıyla insan bu sorunun cevabını almış olmaktadır. Burada gayb âlemi ile şehâdet âleminin birbirinden ayrı, bağımsız âlemler olmayıp, aksine tek bir siste-

---

[83] Kur'an, 18/51.
[84] Bkz., Hüseyin Aydın, ***a.g.e.***, s. 39, 41.
[85] Bkz., Kur'an, 3/190-191.
[86] Bkz., Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı," ***İ.A.D.***, c.4, No: 3, Ankara, 1990, s. 183 vd.
[87] Açıkgenç, ***a.g.m.***, s. 184.

min iki boyutu olduğunu unutmamak gerekir. Bu durumda, insan bilgisine konu olabilecek sorunları temelde iki kısma ayırabiliriz. Birincisi deney ve gözlem konusu olabilecek sorunlar, diğeri ise deney ve gözlemi aşan sorunlardır. İlk sorunlar şehâdet âleminde çözüme kavuşturulmaktadır.

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gelip gidişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır."[88] Bu âyetler, göklerin ve yerin yaratılışından, gecenin ve gündüzün oluşmasından hareketle, gayba dair bilgi vermeye çalışmaktadır. Ancak yaratılışın nasıl olduğu, gece ve gündüzün nasıl meydana geldiği konusunda bilgi vermemektedir. Zira bunlar, şehâdet âleminin alanına giren sorunlardır. İnsan bu bilgilere ilmî çalışmalarıyla ulaşabilir.[89]

"Gökleri ve yeri yaratmak, insanları yaratmaktan daha büyük bir şeydir."[90] "Geceyi ve gündüzü, güneş ve ayı yaratan O'dur. Bunların hepsi bir yörüngede yüzer."[91] "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çevresini aşıp geçmeye gücünüz yetiyorsa geçin! Ama (Allah'ın verdiği) bir güç olmaksızın geçemezsiniz."[92] "Andolsun gökte burçlar meydana getirdik."[93] "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir gaye ile yarattık."[94] "Şüphesiz biz herşeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır."[95] Bu ve benzeri âyetler dikkatle incelendiğinde, insan yaratılışla ilgili konularda düşünmeye, araştırma ve bilgi edinmeye teşvik edilirken, evrenin niçin yaratıldığı gibi imânla ilgili konularda bizzat bilgi verilmektedir. Bu durumda, gayb âleminin bilgisi ve bu bilginin nasıl elde edilebileceği ile şehâdet âleminin bilgisi ve onun nasıl elde edileceği konusuna bu âyetler açıklık getirmektedir. Gayb âleminin bilgisi ile şehâdet âleminin bilgisini ayırmak gerekiyor. Şehâdet âleminin bilgisi nesneldir. Dolayısıyla bu bilgi bilimsel bilgidir. Gayb âleminin bilgisi ise öznel bir kesinliğe sahiptir. Gayb bilinemez; ancak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, gayb âlemine ilişkin bilgileri bize Kur'ân vermektedir. Şehâdet âlemine ait bilgiler ise bilimsel araştırmaların, deney ve gözlemin konusudur.[96] Bunları insan kendi çabasıyla elde et-

---

88 Kur'an, 3/190. Ayrıca bkz., Kur'an, 27/60-64; 67/3-4.
89 Açıkgenç, ***a.g.e.***, s. 183.
90 Kur'an, 40/57.
91 Kur'an, 21/33.
92 Kur'an, 55/33.
93 Kur'an, 15/16.
94 Kur'an, 15/85.
95 Kur'an, 54/49.
96 Daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Açıkgenç, ***a.g.m.***, s. 184 vd.

mektedir. Kur'ân az da olsa şehâdet âlemine ilişkin bilgi vermektedir. Bir başka deyişle, Kur'ân evrenin yaratılışına ilişkin pek de azımsanmayacak ölçüde bilgi vermektedir. Bu bilgilerin bilimsel bir bilgi olmadığı ya da bilimsel bilgilerle örtüşmediği söylenebilir mi? Şu noktayı özellikle vurgulamamız gerekir. Kur'ân hangi konuda bilgi verirse versin -ister gayb âlemine ilişkin isterse şehâdet âlemine ilişkin- onun amacı görünenlerden hareketle görünmeye dikkat çekmektir; bilimsel bilgi vermek değil. Bu durumda, Kur'ân'ın evrenin yaratılışına ilişkin verdiği bilgilerin amacının farklı olduğunu söyleyerek, bu bilgileri dikkate almayacak mıyız? Burada öncelikle, onun verdiği bilgilerin hangi alana ait olduğunu tesbit edilmesi gerekir. Bu tesbiti yaptıktan sonra, bu bilgilerin bilimsel olup olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bununla birlikte, Kur'ân evren nasıl yaratıldı sorusunun cevabını insanların araştırarak vermeleri gerektiğine vurgu yapar. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında Oliver Leaman'ın şu ifadeleri pek tutarlı görünmüyor: "İnancın gerçek temeli olarak hizmet gören ve bu maksatla ortaya konmuş olan dinî metinler, dünyanın yaratılışı konusunda felsefî ya da bilimsel açıdan kesinlik arz eden ifadelerle çok ender uzlaşma gösterirler."[97]

Kur'ân'da evrenin yaratılışına ilişkin buraya kadar yaptığımız açıklamalar dikkate alındığında, bu ifadelere katılmak pek mümkün görünmüyor. Burada evrenin yaratılışı konusunda bilim ve felsefenin bir hayli farklı yaklaşım sergilediği açıktır. "Bilim adamlarının çoğu bugüne kadar evrenin ne olduğu sorusuna yanıt aramakla son derece meşgul olup, "niçin" diye sormaya fırsat bulamadılar. Öte yandan, görevleri "niçin" diye sormak olan diğer kişiler, feylosoflar bilimsel kuramların gelişmesine ayak uyduramadılar."[98]

Leaman evrenin yaratılışı konusunda bilim ve felsefenin tamamıyla örtüştüğü ve bu iki disiplinin tümüyle paralel gittiği, felsefenin de bilim gibi nesnel bilgiler verdiği gibi bir anlayış sergilemektedir. Oysa filozofların bir kısmının bilimsel gelişmelerin gerisinde kaldıkları bir gerçektir. Tekrar Kur'ân'a dönecek olursak, Leaman, Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış olgusuna yaklaşımı ile Kur'ân'ın yaklaşımı arasındaki farklılığı açıkça görmezlikten gelip, her iki kitabı da aynı kefeye koymaktadır.[99]

---

97 Leaman, *a.g.e.*, s. 31.

98 Hawking, *a.g.e.*, s. 182.

99 Bkz., Bucaille, *a.g.e.*, s. 217-315.

Evrenin yaratılışı konusu Allah-âlem ilişkisini de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda düşünce tarihi boyunca sonu "izm" ile biten pek çok anlayış ortaya çıkmıştır.[100] Biz burada bu anlayışların ne olduğunu açıklayacak değiliz. Bizim amacımız Kur'ân'da Allah'ın âlemle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna ilişkin bir fikir vermektir. Yoksa düşünce tarihi boyunca pek çok güçlüğü beraberinde getiren ve üstesinden gelinmesi oldukça zor olan bir problemin bir çırpıda çözülebileceğini beklemek makul bir tutum değildir.[101] Kur'ân'ın ifade ettiği gibi Allah-evren ilişkisini onun anlattığı şekliyle anlamak o kadar da kolay değildir. Bununla birlikte, bu konuda rahatlıkla ve açıklıkla söylenebilecek noktaların varlığı da bir gerçektir. İlim, irade ve kudret sahibi bir varlık olmadan yaratmadan söz etmek imkânsızdır. Bu sıfatlara haiz olan bir varlığın yaratılanlarla, bir anlamda evrenle olan ilişkisini nasıl anlayacağız ve bu iki varlık arasında nasıl bir ilişki vardır? Yaratılış olgusunda bir tarafta yaratıcı, diğer tarafta ise yaratılanların toplamından ibaret olan evren vardır. Kur'ân herşeyin Allah tarafından yaratıldığını, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini, O'nun dışında herşeyin yok olacağını özellikle sürekli vurgulamaktadır. Bu âyetler Allah-'ın "başkalığı"nı anlatmaktadır.

Kur'ân Allah ile yaratıkları arasında bir "başkalık"tan söz etmektedir. Allah herşeyin kaynağıdır. Daha doğrusu, evren varlığını ona borçludur fakat onunla hiçbir konuda ortaklığı yoktur.[102] Burada Allah ile evren arasında bir başkalık derken kasdettiğimiz şey, O'nun benzersizliğine ve farklılığına vurgu yapmaktır; bunlar arasında hiçbir ilişkinin olmadığını ifade etmek değil. Yaratıcının aşkın oluşu, O'nun evrenden farklı oluşunu gerektirmektedir. Bana öyle geliyor ki, bizim evreni tasvir etmek için kullandığımız dil, ilâhî faaliyetleri veya Allah-evren ilişkisinin mahiyetini ifade etmede yetersiz kalıyor.[103] Dolayısıyla üzerinde durmaya çalıştığımız Allah-evren ilişkisine dair güçlük daha çok buradan kaynaklanmaktadır.

Allah mahiyeti gereği hem içkin hem de aşkın bir varlıktır.[104] Aşkınlık (transcendental), "zaman" ve "mekanın dışında", "evrenin ötesinde", "ele geçmez" ve

---

[100] Bkz., Mehmet Aydın, ***a.g.e.***, s. 192.

[101] Bkz., Mark Wynn, "From World To God: Resemblance and Complementarity," ***Religious Studies***, Cambridge University Press, vol. 32, N. 3, September, 1996, s. 379, 393.

[102] Macit Fahri, , ***İslâm Felsefesi Tarihi***, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., 2 bs., İstanbul, 1992, s. 138 vd.

[103] Bkz., Ronald W. Hephurn, "Creation, Religious Doctrine of.", ***The Encyclopedia of Philosophy***, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan and Free Press, vol. 2, 1967, s. 255; Wynn, ***a.g.m.***, s. 393.

[104] Bkz., Hephurn, ***a.g.m.***, s. 254.

"kavranamaz olan"dır. İçkinlik (immanental) ise, halk arasındaki yaygın söyleyişiyle ifade edecek olursak, "her yerde hâzır ve nâzır olma"dır. Dolayısıyla Allah hem zaman ve mekanın dışında, evrenin üstünde ve ötesindedir; hem de evrende her yerde hâzır ve nâzırdır.[105] O, aşkın olmakla birlikte evrene ilgisiz değildir. Allah içkin olan yönüyle evrenle etkileşim ve yakınlaşma içine girmektedir. Allah'a atfedilen ve birbirine zıt gibi görünen bu iki kavramı anlamada güçlük çektiğimiz doğrudur.[106] Allah'ın yalnızca aşkın olduğunu iddia edip, içkinliğini reddetmek insanı deizme götürür. Böyle bir düşünce ise evreni yaratıp kendi haline bırakan bir Tanrı anlayışını öngördüğü gibi, bir kez yaratılıp harekete geçirildikten sonra kendi halinde hareketini sürdüren ve artık yaratıcısına muhtaç olmayan ve tıpkı bir kurulu saat gibi işleyen bir evren anlayışına da neden olmaktadır. İnsan Allah'ın içkinliğini kabul edip aşkınlığını reddetmesi halinde ise panteizme sürüklenmektedir.[107] Öyleyse bu durumda takınılması gereken tavır ne olmalıdır? Bir kere ne deizm ne de panteizm Kur'ân'ın temel ilkeleriyle bağdaşmaktadır. Bir başka deyişle, Kur'ân sadece evreni yaratıp kendi halinde bırakan bir Tanrı anlayışını kabul etmediği gibi, böyle bir evren anlayışını da kesinlikle kabul etmez. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın yaratıcı ulûhiyet anlayışıyla açıkça tezat teşkil etmektedir. Tanrı-âlem ilişkisi konusunda deizm ve panteizm bize iki aşırı uçtan birisini -evreni yaratıp kendi haline bırakan ve onun hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan aşkın bir Tanrı anlayışı ile evren ve Tanrıyı bir ve aynı sayan içkin bir Tanrı anlayışı- önermektedir. Kur'ân ise her iki noktayı da içerisine alan bir çözüm getirmektedir. Onun bu konuda getirmiş olduğu çözümün tamamıyla onun kendisine özgü bir çözüm olduğunu ve agnostisizmle karıştırmamak gerektiğini özellikle vurgulamak gerekir.

Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alındığında Allah'ın evrenle sıkı bir münasebet içinde olduğu görülecektir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Evren Allah'ın karşısında bir "diğer"i midir? Evren kendiliğinden ayakta durmadığına ve varlığını Allah'a borçlu olduğuna göre, onun Allah karşısında bir "diğer"i olduğu söylenemez.[108] Bu, evrenin varlığını yok saymak demek değildir. Aksine onun varlığının bir realite olduğunu göstermektir. Gündelik konuşmalarda bir ilişkiden söz edince veya herhangi bir ilişkinin

---

[105] Wolfgang Smith, ***Kainat ve Aşkınlık***, (Çev. Mehmet A. Özkan), İnsan Yay., İstanbul, 1996, s.12, 53-54.

[106] Bkz., Hephurn, ***a.g.m.***, s. 254.

[107] Smith, ***a.g.e.***, s. 54-55.

[108] Bkz., İkbal, ***a.g.e.***, s. 95.

olabilmesi için en az süje ve obje olmak üzere iki unsurun varlığı zorunludur. Tek bir varlığın kendi kendine ilişkiye girdiğini söylemek mümkün değildir. En azından böyle bir şey mümkün olsa bile -nasıl olacaksa- bunun gerçek bir ilişki olduğu kesinlikle söylenemez. Burada elbette Allah-evren ilişkisinin dış dünyadaki ilişkiler gibi birebir örtüştüğü söylenemez. Çünkü "Allah ile yarattığı şeyler arasındaki en temel farklılık, Allah'ın sonsuz ve mutlak olması, bütün diğer şeylerin sonlu olmasıdır."[109] Bu durumda Allah ile evren arasında herhangi bir ortak noktanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kur'ân bu noktayı özellikle vurgulamaktadır. Eğer Allah ile evren/yarattıkları arasında herhangi bir ortak nokta olsaydı, o zaman O'nun yaratıcılığının ve ulûhiyetinin bir anlamı olmayabilirdi. Oysa tecrübe ettiğimiz dış dünyada birbirleriyle şu veya bu şekilde ilişki içerisinde olan iki nesnenin önemli ölçüde birbirleriyle ortak yönleri vardır; en azından ortak bir tek yönleri vardır. Öte yandan biz bu ilişkiye gözlem yoluyla da tanık oluyoruz. Bu nedenle, bunlar arasındaki ilişkiyi kolayca anlamamız mümkün oluyor. Oysa Allah-evren ilişkisini açıkça müşâhede etmiyoruz. Ve Kur'ân'da da bu ilişkinin mahiyetine dönük olarak bize pek fazla bilgi vermiyor. İşte bu durum Allah ve evren arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamamızı güçleştirmektedir. Buna rağmen biz burada Allah-evren ilişkisini açıklarken zaman ve mekandan münezzeh olan aşkın bir varlıkla, tamamıyla bunların aksine bir yapı arzeden evren arasındaki ilişkiyi zaman ve mekan boyutları içinde kavramaya çalışıyoruz. Bu ilişkiyi şimdilik başka türlü anlamak ve açıklamak pek de mümkün görünmüyor.

Sonuçta Kur'ân'da evrenin yaratılışıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Kur'ân'a göre yaratıcılık Allah'ın en karakteristik bir vasfıdır. Bu nedenle Kur'ân, Allah'ın yaratıcı ulûhiyetini sürekli ve ısrarla vurgulamakta ve yaratıcılığın, dolayısıyla ulûhiyetin sadece Allah'a ait olduğunu bildirmektedir. Çünkü yaratıcılık ulûhiyetin esasıdır. Yaratıcı olmayan ilah da olamaz. O halde tek yaratıcı vardır; o da Allah'tır.[110] Allah ne belirleyici ve şekil verici bir mimar, ne de evreni bir kez yaratıp kendi haline bırakan bir İlk Sebep'tir. O sürekli yaratma faaliyetinde bulunan, yaratıkları üzerinde tam bir hakimiyete sahip olan eşsiz ve mutlak bir yaratıcıdır. Bununla birlikte başta "halk" kavramı ve onun türevleri ile yaratılışı ifade eden pek çok kavramın öncelikle lügat anlamı, bir anlamda Kur'ân'ın ilk

---

[109] Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 155.
[110] Bkz., Ulutürk, *a.g.e.*, s. 158, 160.

muhatap olduğu Arap toplumunun bu kavramlardan ne anladıkları ve sonra bu kavramların Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ne anlama geldikleri onun takdim etmeye çalıştığı yaratılış modelini anlama da bizim için çok önemli bir noktadır. Hem söz konusu bu kavramların Kur'ân'ın bütünlüğü içinde kazandıkları anlam, hem de evrenin ezelî maddeden yaratıldığı düşüncesinin daha önce ifade ettiğimiz ve Kur'ân'ın savunduğu Tanrı anlayışıyla bağdaşmaması onun yoktan yaratılışı vurguladığını ortaya koymaktadır.

Ancak bu noktada daima şu gerçeğin göz önünde bulundurulması gerekir. Kur'ân-ı Kerim muhataplarını sürekli olarak kendilerinin ve içinde bulundukları evrenin nasıl yaratıldığını düşünmeye çağırmaktadır. Onun okuyucusundan böyle bir tutum sergilemesini istemesi, ilâhî hedeflerin gerçekleşmesine yönelik bir tavırdır. Çünkü Kur'ân kendisini, insanları doğru yola iletmek amacıyla gönderilen ilâhî bir kitap olarak takdim etmektedir. Bunun için o, muhataplarına sık sık iç ve dış dünyadan, Kur'ân'ın deyişiyle âfâk ve enfüsten örnekler verir. Böylece Kur'ân insanları düşünmek sûretiyle ikna ederek Yaratıcıya kulluk yapmalarını amaçlar. Dolayısıyla o, evrenin yoktan mı yoksa var olan bir maddeden mi yaratıldığı sorusuna doğrudan değinmemektedir. Kur'ân'ın yukarıda ifade edilen ilâhî hedefi dikkate alındığında bunda şaşılacak bir şey de yoktur.

2. KELÂM'DA YARATILIŞ

Evrenin yaratılışının, hiç şüphesiz İslâm düşünce tarihinde İslâm filozofları ile kelâmcıların, özellikle Gazâlî'nin hakkında en hararetli tartıştıkları konuların başında geldiğine daha önce temas etmiştik. Burada kelâmcıların, özellikle Gazâlî'nin ön plana çıkması ve filozofların karşısında onun yer alması dikkatimizi çekmektedir.

Gazâlî'den önceki kelâmcılar dinî kaygılar ve yabancı düşmanlığı nedeniyle felsefeye karşı olumsuz tavır almışlardı. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu görüşlerine katılmakla birlikte, O, felsefeyi sahanın uzmanı olacak kadar, hatta daha ileri seviyede bilmek sûretiyle filozofların öğretilerinin tutarsızlığını gösterebileceğinin farkına varmıştı. Bu işi ondan önceki kelâmcılar başaramamışlardı. Çünkü ona göre, bir sistemi gerçekten içeriden tanımadan ve derinlemesine ona vakıf olmadan reddetmek imkânsızdır. Bunun aksi, körü körüne ve boş bir çaba olacaktır.[111] Bu nedenle bu zor işi Gazâlî üstlenmek zorunda kal-

---

[111] M.Said Şeyh, "Gazâlî (Metafizik)", (Çev. M.Armağan), ***İslâm Düşüncesi Tarihi***, Ed. M.M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul, 1990, c.2, s.214.

dı.[112] Dolayısıyla O, İslâm filozoflarına sistematik olarak karşı çıkan ilk ve belki de tek kelâmcıdır.

Bu konuda filozofların karşısında kelâmcılardan özellikle Gazâlî'nin ön plana çıkmasının nedeni, filozofların temel tezlerinin kendi sistemleri açısından tutarsız olduğunu göstermede oldukça başarılı olması ve ortaya koyduğu seviyeli tartışmanın felsefî değere haiz olmasıdır. Bununla birlikte buna, onun sistematik bir kelâmcı oluşunu da ekleyebiliriz. Onun sistematik bir düşünür oluşu aynı zamanda onun çok yönlü ve karizmatik bir kişiliğe sahip olduğunu da gösterir. Belki de onu diğer kelâmcılardan ayıran ve onun ön plana çıkmasına sebep olan daha çok bu yönüdür. Daha doğrusu Gazâlî, yoktan yaratılışın en ateşli savunucusudur. Bu nedenle, biz bu konuda diğer kelâmcıların görüşleriyle birlikte, daha ziyade yoktan yaratmanın savunucusu olarak Gazâlî'nin görüşlerine yer vereceğiz. Burada Gazâlî'nin yaratılışa ilişkin görüşlerini müstakil olarak ele almanın imkânsız olduğunu unutmamak gerekir. Zira bu konu tez-antitez şeklinde ele alındığı için yoktan yaratmanın söz konusu olduğu yerde onun karşısında yer alan ezelî yaratmadan da söz etmek gerekiyor. Başka bir deyişle, yoktan yaratmanın daha iyi anlaşılabilmesi için mutlaka evrenin ezelîliği tezini de açıklamak gerekiyor. O halde bunları karşılıklı olarak ele almak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi filozofların ve kelâmcıların "yaratılış"tan ne anladıklarını ve bu konudaki tartışmanın mahiyetini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışalım.

Kelâmcılar Kur'ân'da "yoktan yaratma"yı ifade eden bir çok kavramın bulunduğunu savunmaktadırlar. Ancak Allah'ın fiilinin ifadesi olarak en yaygın olarak kullanılan terim "halk" terimidir.[113] Bu yüzden, onlara göre "halk" kavramı Kur'ân'da yoktan yaratmanın tam karşılığı olarak kullanılmıştır.[114] Onlar, yaratılışla ilgili diğer kavramların da Kur'ân'da aynı anlamda kullanıldığını iddia etmektedirler.[115] Ancak halk sözcüğü Kur'ân'da bazen "belirlemek, meydana getirmek, şekil vermek, düzenlemek" anlamlarında da kullanılmıştır. Bu durumda, Tanrı'nın daha önce mevcut olan bir madde üzerinde çalıştığı, ona şekil verdiği ve böylece evreni meydana getirdiği pekala düşünülebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kur'ân'da bazı âyetler hem evrenin yaratılışından önce bir şeyin

---

[112] Fahri, *a.g.e.*, s. 199.
[113] Bkz., Keskin, *a.g.e.*, s. 162-165; al-Alousi, *a.g.e.*, s. 11-12.
[114] Bkz., Keskin, *a.g.e.*, s. 169. Krş., Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 62 vd.
[115] Bkz., Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 63-64; Keskin, *a.g.e.*, s. 166.

var olduğu hem de yoktan yaratılışın dışında farklı bir yaratılış modelinden bahsedildiği izlenimini vermektedir.[116] O halde burada genel olarak "yoktan" ya da "var olmayan bir şeyden" ifadesinden ne anlaşılmalıdır? Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da açıkça anlaşılabileceği gibi, söz konusu ifadenin iki anlama geldiği söylenebilir: "Bir yandan, bunun 'bir şey değil' anlamından 'hiçbir şey' anlamına gelmesi mümkündür. Öte yandan bu, 'madde' ile özdeşleştirilebilmektedir."[117] Bir başka ifade ile "yoktan yaratma" ifadesi, "hiçbir şey" anlamına geldiği gibi, "madde "ile aynı anlamda kullanılması da mümkündür. Kur'ân'da, "Allah bir şeyin olmasını dilediği zaman ona sadece 'ol' der; o da oluverir,"[118] âyetinde geçen "ol" emri ile neyin kasdedildiği sadece bu ifadeler dikkate alındığında anlaşılması güçtür. Çünkü âyette "şey" kavramına başvurulmaktadır. Bu ifadenin ise varlık ya da yokluk olup olmadığı açık değildir.[119] Daha açıkçası "ol" ifadesiyle kasdedilen şeyin bir madde mi yoksa soyut bir olgu (yokluk) mu olup olmadığını anlamak pek kolay görünmüyor. Burada muhtemel olarak ifade edebileceğimiz bir nokta vardır; o da bu ifade (ol) ya mutlak yokluğu ya da somut bir maddeyi ifade etmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi Kur'ân'ın bütünlüğü dikkate alındığında onun mutlak yokluğu veya simgesel bir anlamı ifade ettiği görülür. Başta Gazâlî olmak üzere kelâmcılar bu ifadeyi mutlak yokluk anlamında kullanırken, filozoflar onu ezelî madde anlamında kullanmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki filozoflar ve kelâmcılar Kur'ân'da evrenin yaratılışına ilişkin âyetlerden birbirinden oldukça farklı şeyler anlamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi gerçekten Kur'ân'da bu konuda her iki tarafı da haklı çıkarabilecek ifadeler var mıdır? Kur'ân'da yaratılışın mahiyeti üzerinde daha önce durmuştuk. Gerçekten de hem kelâmcıların hem de filozofların evrenin yaratılışı hakkında takdim etmeye çalıştıkları görüşleri destekler mahiyette bir takım ifadelerin Kur'ân'da yer aldığını görüyoruz. Burada şu hususun özellikle vurgulanması gerekir: Filozoflarla kelâmcılar arasındaki asıl tartışma konusu, evrenin nasıl yaratıldığından çok neden yaratıldığı konusudur. Daha doğrusu tartışma, evrenin ezelî maddeden mi yoksa yoktan mı yaratıldığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Yoksa her iki taraf da evrenin -neden yaratılmış olursa olsun- Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.Bununla birlikte bu konuda genel olarak Kur'ân filozoflardan çok

---

[116] al-Alousi, ***a.g.e.***, s. 15-16. Krş., Leaman, ***a.g.e.***, s. 32, 34.
[117] Leaman, ***a.g.e.***, s. 77.
[118] Kur'an, 36/82. Ayrıca bkz., Kur'an, 6/73; 2/1117; 3/47, 59.
[119] Bkz., al-Alousi, ***a.g.e.***, s. 19.

kelâmcıları destekler mahiyette görünmektedir. Bu husus filozoflarla Gazâlî arasında vuku bulan tartışmayı ortaya koyduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır. Bu durumda filozofların oldukça farklı bir model takdim etmesi sadece Kur'ân'daki ifadelerin farklı şekillerde anlaşılabileceğine ve bu ifadelerin kapalılığına bağlanabilir mi? Şüphesiz tek başına böyle bir yaklaşımın haklılığını savunmanın imkânsızlığı ortadadır. Böyle bir şey, hem yetersiz ve ikna edici olmaktan uzak hem de Kur'ân'a yapılabilecek bir haksızlıktır. Bu nedenle filozofların sudur öğretisini benimsemiş olmaları sadece Kur'ân'ın evrenin neden yaratıldığı konusundaki kapalılığıyla açıklanamaz. Biraz sonra göreceğimiz gibi bunun başka nedenleri de vardır. İleri de görüleceği gibi filozoflar Tanrı-âlem ilişkisi konusunda tercihlerini bu nedenlerden yana koymuşlar ve onların evrenle ilgili farklı bir modeli savunmalarında Kur'ân'dan ziyade bu nedenler daha etkili olmuştur.

Filozoflar Kur'ân'da yaratılışın yoktan olmayacağına ilişkin her imaya niçin dört elle sarılmaktadır? Başka bir deyişle İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi büyük dinler yoktan yaratmayı vurgulamasına rağmen, filozoflar niçin farklı bir yartılış modeli takdim etmeye çalışıyor? Asıl konuya girmeden önce bu soruların cevaplanması önem arz etmektedir. Burada, onların Aristo'yu körü körüne taklit etmelerinin böyle bir anlayışı benimsemiş olmalarında oldukça etkili olduğu söylenebilir.[120] Daha önce değindiğimiz gibi, yoktan yaratılış düşüncesinin Aristo felsefesinde yeri yoktur. Bu ifade Yunan felsefesinin tamamı için de geçerlidir. Dolayısıyla filozoflarımız bir anlamda Yunan filozoflarının pek çok düşüncesini sorgulamadan benimsemiş görünüyorlar. Bu durum, dün olduğu gibi bugün de önemli ölçüde doğuda ve batıda geçerliliğini sürdürüyor.Gerçekten de bizim eski Yunan'dan beri sürüp gelen düşünme alışkanlıklarının kırılmasında güçlük çektiğimiz bir gerçektir.[121] Filozofların Yoktan Yaratma Öğretisini niçin kabul etmediklerini anlamak için daha önceki bölümde değindiğimiz, onların Tanrı-âlem ilişkisi hakkında ortaya attıkları modeli dikkate almak gerekir.[122]

Gazâlî'nin Tehâfüt el-Felâsife adlı eserinde öncelikle ve geniş bir biçimde ele aldığı konu hiç şüphesiz evrenin ezelîliği konusudur.[123] O bu eserinde, önce filozofların bu konudaki iddialarını açık bir biçimde ortaya koyduktan sonra bu iddialara karşı kendi dü-

---

[120] Bkz., Leaman, a.g.e, s. 34 vd.
[121] Richard Morris, ***The End of the World***, New York: Anchor Press, 1980, s. 149.
[122] Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 35.
[123] Bkz., Gazâlî, ***Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)***, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, trs., s. 17-46.

şüncelerini açıklar. Onun filozofların tezlerini bu denli doğru bir biçimde anlatmaya çalışması, onun felsefeye karşı tavrının sevgi-nefret ilişkisini yansıtan bir tavır olduğunu gösterir.[124] Gazâlîye göre filzoflar âlemin ezelîliğini savunmaktan acizdir ve onların Allah inancıyla ezelî bir âlem anlayışı hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Filozoflar âlemin ezelîliği öğretisiyle Allah'a âlemde sadece yardımcı bir rol vermişlerdir.

Filozofların felsefî iddialarını yer yer Kur'ân'la destekledikleri görülmektedir. Gazâlî'ye göre, filozoflar öğretilerinin dine son derece zıt olduğunu bilmektedir; ancak buna rağmen, onlar tezlerini âyetlerle çok iyi bir uyum içindeymiş gibi göstermektedirler.[125] O, filozofların öne sürdüğü iddialara ilişkin şu soruyu sormaktadır: Felsefî bir teoriye Tanrı'nın dahil edilmesi neyi değiştirir? Eğer hiçbir şeyi değiştirmiyorsa, bu, felsefî iddialarının Kur'ân'la tam bir uyum halinde olduğu izlenimini veren filozofların okuyucuyu yanıltması demektir. Gazâlî'nin filozoflar karşısındaki bu yaklaşımı bugün bile onların eserlerinin yorumlanmasında oldukça etkili olmuştur.[126]

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre filozofların en zararlı ve en yıkıcı iddiası evrenin ezelîliği tezidir. Böyle bir tezin kabul edilmesi, nereden bakılırsa bakılsın kesinlikle mümkün değildir. Çünkü Allah'tan başka hiçbir şey ezelî olamaz. O'nun dışındaki tüm varlıklar yaratılmıştır. Allah'la birlikte bir başka şeyin ezelî olduğunu iddia etmek, Tevhid düşüncesinin temel esasını yıkacak ve O'nu bir mimar durumuna düşürecektir. Bu öğreti, insanı, evrenin kendi başına geliştiğini ve kendisiyla kaim bir sistem olduğunu iddia eden materyalistlerin durumuna rahatlıkla düşürebilir.[127]

Bu noktada Gazâlî'nin savunduğu düşünce şudur: Allah evreni sınırlı bir zaman önce, daha doğrusu geçmişin belli bir anında tamamen yoktan yaratmıştır. Evrenin hem maddesi hem de şekli (formu) bu orijinal fiil ile Allah tarafından yaratılmıştır.[128] Bir başka deyişle Gazâlî, "âlemin Allah'ın ezelî takdiriyle zaman içinde yaratılmış olduğunu savunur."[129]

---

[124] Gazâlî, ***a.g.e.***, s. 17 vd., Leaman, ***a.g.e.***, s. 52.
[125] Leaman, ***a.g.e.***, s. 49 vd.
[126] Leaman, ***a.g.e.***, s. 51.
[127] Şeyh, ***a.g.m.***, s. 218 vd. Daha geniş bilgi için bkz., Yücedoğru, ***a.g.e.***, s. 69-76.
[128] Leaman, ***a.g.e.***, s. 51.
[129] Fahri, ***a.g.e.***, s. 201.

Gazâlî evrenin ezelîliği konusunda filozofları üç gruba ayırmaktadır.[130] İslâm filozofları arasında yoktan yaratma düşüncesinin tek savunucusu Kindî'dir. O, fiil ve fâili ikiye ayırmaktadır.Fiilin ilk anlamı, varlıkları yoktan yaratmaktır; bu ise sadece Allah'a özgü bir şeydir. Dolayısıyla yoktan yaratma gerçek fiil, Allah ise gerçek fâildir.Bunların dışındaki fiil ve fâiller gerçek değil, mecazîdir. Kindî'ye göre zaman ve hareketin sonlu olması, evrenin yoktan yaratıldığını ve bir yaratıcısının bulunduğunu göstermektedir.[131] Dolayısıyla Kindî bu konuda şu sonuca varır: "Öyleyse âlem zorunlu olarak yaratılmış (muhdes)tır. Şimdi, her muhdesin bir muhdisi vardır; çünkü muhdes ve muhdis birbirinin lazımıdır. O halde bir bütün olarak âlemin yoktan meydana gelmiş olması gerekir."[132] Bir başka deyişle, evrenin varolabilmesi için Allah'ın varlığı zorunludur; ancak Allah'ın tüm yetkinliklerini gerçekleştirmesi için evrenin varolması gerekir. O halde evrenin yaratılması zorunludur.[133]

Gazâlî eleştirilerini doğrudan doğruya Fârâbî ve İbn Sînâ'ya, dolaylı olarak da Aristo'ya yöneltir.[134] Ona göre İslâm filozoflarının en büyük hatası, metafizik alanla ilgili görüşlerinde ortaya çıkmaktadır: Onlar iddialarını, sağlam temellerden ziyade, tahmin ve hayalî spekülasyonlara dayandırmaktadırlar. Eğer onların metafizikleri sağlam akıl yürütmelere dayansaydı, bu durumda sorun olmazdı. Ancak herşeyden önce Gazâlî'nin korktuğu şey, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî gerekçe göstermeden dinin esaslarına saldırmalarıydı. Onlar tam da bu noktada felsefe yapıyorlardı. O tüm bunlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü dinin pozitif gerçekleri, peşin hükümlü bir felsefe sisteminin bakış açısıyla ele alınamayacağı gibi, saf metafizik spekülasyonlara da kurban edilemez. Dinî gerçekler aslına uygun bir şekilde ele alınmalı ve kendi temellerine dayanarak yorumlanmalıdır; onlar bu gerçeğin farkına varamamışlardır. Onların kavrayamadıkları bir başka nokta da şudur: Yunan felsefesiyle meşgul olma, Müslümanlara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır;

---

[130] Bkz., Fahri, ***a.g.e.***, s. 201.
[131] Taylan, ***İslâm Düşüncesinde...***, s. 47 vd; Fahri, ***a.g.e.***, s. 74.
[132] Fahri, ***a.g.e.***, s. 74.
[133] Bkz., Pearl, ***a.g.m.***, s. 333. Bu konuda Aristo şöyle bir örnek vermektedir. Fakir bir kimse yardımsever olamaz. Eğer bu insan zengin olmuş olsaydı, o zaman yardımsever olurdu. Ancak o zengin olmadığı için sadaka verecek durumda değildir. Dolayısıyla bu fakir adam yardımsever değildir. Aynı şekilde diğer varlıkların varlığı olmaksızın, Tanrı iyilik ve adalet fiillerini yerine getiremez. Bu nedenle, O'nun yetkin olması ve bu erdemleri yapabilmesi için evreni yaratması gerekir. Zira iyilik ve adalet ancak Tanrı'nın yetkinliğinin ve mükemmelliğinin bir versiyonudur. Bkz., Pearl, ***a.g.m.***, s. 33.
[134] Fahri, ***a.g.e.***, s. 200.

ancak son çözümlemede Kur'ân'ın temel öğretileri ile Hellenizmin ruhu arasında tam bir uçurum vardır. İşte bu uçuruma rağmen onlar, dinin temel öğretileriyle Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunlar da beraberinde tutarsızlıkları getirmiştir.[135]

Gazâlî'nin savunduğu Allah-âlem anlayışı filozoflarınkinden oldukça farklıdır. Filozofların üzerinde durdukları ve onlara göre pek çok problemi beraberinde getiren iddia, evrenin birden bire varolduğu iddiasıdır. İslâm filozofları, evrenin yoktan yaratıldığı şeklindeyi iddiayı Aristo'nun şu düşüncesine göre açıklarlar:[136] "Ortaya çıkan her değişmenin vuku bulması için kendi dışında bir sebep tarafından belirlenmesi gerekir."[137] Bu durum fizikî nesneler için geçerli olduğu gibi, ruhî durumlar için de geçerlidir. Buna göre, eğer Allah bir değişiklik istiyorsa, O'nu böyle bir değişikliğe sevkeden hâricî bir sebep var demektir. Bu durumda evrenin yoktan yaratılması bir takım güçlükler doğruracaktır. Zira Tanrı varken başka hiçbir şey yoktu. O zaman evrenin varolması konusunda karar verirken Allah'ı, onun zihninin dışında etkileyebilecek hiçbir şey yok demektir.[138] Başka bir deyişle, "Yoktan Yaratma Öğretisinde filozofların ilk değişikliği izah etmekte karşılaştıkları asıl güçlük âlemin yaratılmasıdır. Eğer Allah, dünyayı yaratmadan önceki bir zamanda başka hiçbir şey olmaksızın varolmuşsa, herşeyden önce O'nu âlemi yaratmaya ikna eden ne olmuştur? Çevrede O'nu etkileyebilecek hiçbir şey yoktu; dolayısıyla O'nun tamamen değişmez ve hareketsiz kalması da mümkündü"[139] Bu durumda evrenin sonradan yaratılmasını açıklamak imkânsız görünüyor. Oysa biz tecrübemize dayanarak evrenin var olduğunu biliyor ve onun Allah tarafından yaratıldığına inanıyoruz. Evrenin ezelî olduğunun kabul edilmesi halinde bu olaya bir anlam verebiliriz. Öyleyse evrenin her zaman var olmuş olması gerekir.[140]

Görünüşe göre böyle bir iddianın kabul edilmesi halinde bu konuda hiçbir problem kalmayacakmış gibi bir izlenim ediniyoruz. Acaba filozofların iddia ettiği gibi sorunun çözümü bu kadar kolay mı? Ve böyle bir açıklama başta Gazâlî olmak üzere diğer kelâmcıları ikna edebilecek midir? Tahmin edilebileceği gibi Gazâlî filozofların evrenin ezelîliğine ilişkin iddialarını tamamen reddeder. Allah'ın ezelî iradesiyle evrenin belli bir anda va-

---

135 Şeyh, ***a.g.m.***, s. 216 vd.
136 Leaman, ***a.g.e.***, s. 53.
137 Leaman, ***a.g.e.***, s. 53.
138 Leaman, ***a.g.e.***, s. 53.
139 Leaman, ***a.g.e.***, s. 54.
140 Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 54.

rolmasını dilemesi mantığın temel ilkeleriyle çelişmez. Filozofların evrenin hadis olmadığını savunurken sıkı sıkıya bağlı oldukları Aristo'nun daha önce değindiğimiz temel ilkesi bu konuda bağlayıcı değildir. Evrenin yaratılmasında Allah'ın iradesini O'nun iradesi dışında şu veya bu şekilde etkileyebilecek herhangi bir sebep yoktur. Dolayısıyla Allah sebepsiz olarak eylemde bulunur.[141]

Daha doğrusu Gazâlî'ye göre, eğer Allah isteseydi evrenin gelecekte belli bir anda yaratılmasını ezelde takdir edebilirdi. Kaldı ki, Allah bir şeyin olmasını dilerse ona sedece "ol" der; o da oluverir. Buna göre, Allah evrenin yaratılmasını niçin erteleyemesin? Dolayısıyla evrenin gelecekte belli bir zamanda yaratılması pekala mümkündür. Fakat filozoflar bu açıklamalara itiraz etmektedirler. Onlara göre, bir şeyi belli bir zamanda yapabilecek güce sahip olan birinin bu işten vazgeçmesinin bir nedeni olmalıdır.[142]

"Eğer O x'i istiyorsa ve onu elde edebilecek gücü de varsa, yapılacak işin O'nun isteğini tatmin edebilmesi için niçin belli bir süre beklemek zorunda kalsın ki? Herşeye gücü yeten bir Tanrı'yı bu maksadı gerçekleştirmekten alıkoyacak herhangi bir şeyin bulunması kesinlikle mümkün değildir. O'nun bir şeyi yapmasını geciktiren şey onu yapmasına engel teşkil eder."[143]

Filozofların iddialarını daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, zamanın bütün anları tamamıyla birbirine benzemektedir. Tümüyle birbirine benzer iki şey arasında tercihte bulunmak mümkün müdür ya da böyle bir şey nasıl mümkün olmaktadır? Başka bir ifade ile, evren niçin yaratılmış olduğu zamandan önce ya da sonra yaratılmıştır?[144] Bu soru şöyle cevaplanabilir: Evrenin daha önce veya daha sonra yaratıldığına ilişkin böyle bir soru anlamsızdır. Zira zaman evrenle birlikte yaratılmıştır; evrenden önce onun varlığı söz konusu değildir.[145]

Burada dikkatimizi çeken ve üzerinde durulması gereken iki husus vardır: Bunkardan birisi, Allah'ın zamana tabi olup olmadığı ya da O'nun zamanın içinde mi yoksa dışında mı faaliyette bulunduğu hususudur. İkincisi ise, filozoflarla kelâmcıların savunduğu zaman anlayışıdır. Filozoflarla kelâmcıların/Gazâlî'nin zaman kavramının mahiyeti

---

141 Bkz., Şeyh, ***a.g.m.***, s. 221.
142 Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 54.
143 Leaman, ***a.g.e.***, s. 54.
144 Bkz., Şeyh, ***a.g.m.***, s. 221 vd.
145 Herbert A. Davidson, ***Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God***, Oxford University Press, New York, Oxford, 1987, s. 85.

ya da onun sonsuz olup olamdığı konusunda ne düşündükleri önem arzetmektedir. Her iki konuda da ardı arkası kesilmeyen pek çok tartışma vardır.[146] Biz burada bu tartışmalara girerek konuyu daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir boyuta taşıma niyetinde değiliz. Bununla birlikte Aristo, zamanın anların birleşmesinden meydana geldiğini ve anla zaman arasında sıkı bir ilişki olduğu gibi, zamanla hareket arasında da sıkı bir ilişki olduğunu savunur. Dolayısıyla ona göre zaman sonsuzdur ve ilâhî varlıklar zamanın dışındadır.[147] Kelâmcıların da zamanın varlığını hareketle açıkladıklarını biliyoruz. Yani zamanın varlığını açıklayabilmek için önce hareketin olması gerekir. Öyleyse evrenin yaratılmasıyla birlikte zaman da yaratılmış ve ortaya çıkmıştır.[148] Dolayısıyla her iki taraf da, zaman-hareket ilişkisi ve Allah'ın zamanın dışında olduğu konusunda anlaşırken, zaman-hareket ilişkisinin doğurduğu sonuçlar açısından tamamen farklı bir yaklaşım sergilemektedirler. Aristo felsefesine sıkı sıkıya bağlı bulunan İslâm filozofları zamanın ezelî ve sonsuz olduğunu ve buna bağlı olarak evrenin ezelîliğini savunurken kelâmcılar bunun aksini savunmaktadır.

Kimi düşünürlere göre zamana tabi olmayan bir Tanrı "zât"* olamaz. Zira zât olmanın gerekli nitelikleri zaman dışı bir biçimde görülemez. Teizmde ise Tanrı'nın zât olması zorunludur. Bu bizi Tanr'nın zamana tabi olacağı ya da zaman dışı olamayacağı sonucuna götürür. Dolayısıyla eğer Tanrı varsa, o zamana tabidir. Bu açıklamaya göre, "Tanrı zamana tabi değildir" önermesiyle "Tanrı zâttır "önermesi mantıkî olarak çelişiktir. Söz konusu önermelerin çelişik olması yukarıdaki iddianın doğruluğunu kanıtlamaktadır.[149] W.L. Craig ise söz konusu bu iddiaların aksini savunur. Zamana tabi olmayan bir Tanrı'nın Zât'lığı konusunda gerekli olan sıfatları yerine getirebileceğini düşünmek için sağlam bir gerekçemiz var. Zamanla ilişkisi olmayan ilâhî bir zât ilim, irade ve kudret sıfatlarına haizdir. Bunlar zât olabilmek için gerekli ve yeterli, hatta olmazsa olmaz sıfat-

---

[146] Geniş bilgi için bkz., Davidson, *a.g.e.*, s. 47 vd.

[147] S. Hayri Bolay, ***Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması***, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993, s. 79, 82.

[148] Bkz., al-Alousi, *a.g.e.*, s. 17.

* "Zât" kavramının batı felsefesinde karşılığı "kişi"dir. Bkz., Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 146. Bununla birlikte biz bu hatırlatmayı yaptıktan sonra bu konunun ele alındığı makaleyi tercüme ederken, orada geçen "person" sözcüğünü "zât" olarak tercüme etmenin daha doğru olduğunu düşündük. Çünkü Hıristiyan kültürüyle yoğrulmuş batı felsefe tarihinde Tanrı'nın aynı zamanda bir "kişi" olmasının makul ve meşru bir açıklaması vardır. Bu nedenle Allah'ın "kişi" olmaktan çok "zat" olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşımdır.

[149] Geniş bilgi için bkz., William Lane Craig, "Divine Timelessness and Personhood", ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 43, N. 2, London, April, 1998, s. 109-11.

lardır. Görüldüğü gibi, "Tanrı ilim, irade ve kudret sahibidir" önermesiyle "Tanrı zamana tabi değildir" önermesi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Kaldı ki bu son önerme de "Tanrı zâttır" önermesini gerektirir. Böylece son iki önermenin mantıksal olarak uygunluğu ve zaman dışı bir Tanrı anlayışının (ilâhî zamansızlık düşüncesi) doğruluğu açıkça ortaya konmuş olmaktadır.[150] Genellikle insanlar ilâhî faaliyetleri ya da ilâhî olanı düşünüp anlamaya çalışırken ilâhî olguları, beşeri olgular gibi düşünme eğilimindedirler. Böyle bir tutum biz insanlar için bir ölçüde tabii karşılanabilir. Ancak yine de böyle bir yaklaşım, ilâhî olguları anlama noktasında bizi yanılgıya düşürmektedir. İlâhî alanı ve ilâhî olguları anlama, anlamlandırma ve ifade etme noktasında güçlük çektiğimiz doğrudur. Bunlar karmaşık ve üstesinden gelinmesi oldukça zor problemlerdir. Bu nedenle şimdilik bu açıklamaların yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Allah'ın gelişi güzel iş yapmadığı düşünüldüğünde, eğer O evreni belli bir zamanda yaratmışsa, bu durumda Allah evreni başka bir zamanda değil de o anda yaratmaya karar vermiş demektir. Ancak Allah'tan başka hiçbir şeyin bulunmadığı bir anda, O'nu evreni belli bir zamanda yaratmaya sevkeden ne olabilir? Bu durumda Tanrı'yı kendi düşündüklerinden başka motive edecek hiçbir şey yoktu; buna göre Tanrı nasıl bir anı diğerine tercih etmektedir? Gazâlî bu itiraz karşısında sabırsızdır. Filozofların Tanrı'nın iradesini ertelenmiş bir etkiye neden olan bir olgu olarak düşünemeyiz şeklindeki iddialara Gazâlî'nin yaklaşımı şöyledir:[151]

"Bunu zorunlu olarak mı yoksa bir akıl yürütme sonucu olarak mı biliyorsunuz? Bunlardan ne birini, ne de ötekini iddia edebilirsiniz. Bu iradeyi bizim iradenizle mukayese etmeniz, Tanrı'nın bilgisi meselesinde yapılanı andıran kötü bir analojidir.Tanrı'nın bilgisi kabul ettiğimiz bir çok bakımdan bizimkinden farklıdır. Öyleyse, iradede de böyle bir farklılık olduğunu kabul etmek saçma değildir...

Diyelim ki bir adamın önünde birbirine benzer iki hurma bulunmaktadır; onlara karşı güçlü bir arzu duymasına rağmen ikisini birden alamamaktadır. Tabii o kimse kendisinde bulunan ve mahiyeti benzer şeyleri birbirinden ayırt etmek olan bir nitelik sayesinde bu hurmalardan birini alacaktır... O halde, ister Tanrı'da, ister insanda seçme fiilinin ger-

---

150 Craig, ***a.g.m.***, s. 122 vd.; Charles J. Kelly, "The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation," ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 35, N. 1, London, February, 1994, s. 1, 4-6. Ayrıca bkz., Mehmet Aydın, ***a.g.e.***, s. 146.

151 Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 56.

çek çalışması konusunda araştırma yapan herkes, mahiyeti benzer şeyleri birbirinden ayırt etmek olan bir niteliğin bulunduğunu ister istemez kabul etmek zorunda kalacaktır."[152]

Buradaki seçimde hurmaların kaliteli olup olmadıkları söz konusu değildir; ancak burada gerçekte iki ihtimal vardır: Ya hurmalardan birini alacaksın ya da aç kalacaksın. Bu demektir ki, hurmalardan birini seçmek için açık bir neden vardır; o da açlık. Yoksa onlardan birini diğerine karşı tercih edebilmek için açlığın dışında başka bir neden yoktur. Gazâlî bu örnekle hem insanlar hem de Tanrı için eşit ve mahiyeti aynı olan şeyleri birbirinden ayırd eden şeyin irade olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak böyle bir örnek onun açıklamaya çalıştığı şeyi vermemektedir.[153] Çünkü Gazâlî filozofların Tanrı'nın iradesini insanın iradesine benzeterek açıklamalarının imkânsızlığından söz ederken, aynı hataya kendisi de düşmektedir. O eşit ve mahiyeti aynı olan şeyleri birbirinden ayıran şeyin irade olduğunu; böyle bir şeyin hem Tanrı hem de insan iradesi için geçerliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla O, Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesi arasında bir analoji yapmaktadır. Bu nokta, tam da O'nun filozofları tutarsızlıkla suçladığı noktadır. Bundan dolayı Gazâlî burada açık bir dileme düşmektedir. Öte yandan Gazâlî'nin verdiği hurma örneği, işin içine Tanrı'yı dahil etmemiş olsak bile, onun anlatmak istediği şeyi ortaya koymadığı gibi, gerçeklerle de bağdaşmamaktadır. İnsan eşit ve mahiyeti aynı olan iki hurmadan birisini açıkça hiçbir neden yokken iradesi sayesinde bilinçli olarak nasıl alacaktır?Eğer kişi bu hurmalardan birisini tercih edecekse, bunun mutlaka bir nedeninin olması gerekir. Aksi takdirde kişi bu şartlarda hurmalardan birisini rastgele almış olacaktır. Bu anlattıklarımız genelde dış dünyada gündelik hayatta karşılaştığımız ve yaşadığımız tecrübî olgulardır. Dolayısıyla bütün bunlar Gazâlî'nin daha önce irade konusunda ortaya koymaya çalıştığı şeylerin hiçbirini vermemektedir.

Allah'ın evrenin yaratılışı konusunda bir anı diğerine tercih edemeyeceğini savunan filozofların aksine, kelâmcılar yaratılıştan önce tüm anların birbirine benzer ve eşit olmalarına rağmen, hiçbir iddianın yaratıcının bir anı öncelik bakımından diğerine tercih edişini açıklayamayacağını savunmaktadırlar.[154] Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, Allah evreni yaratmak için belli bir anı keyfî olarak seçmektedir. Bu tercihle ilgili fazla soru sormamak gerekir. Zira Allah'ın iradesi tam anlamıyla tayin edilmemiş bir iradedir. O'nun iradesi ev-

---

152 Leaman, ***a.g.e.***, s. 56-57. Krş., Gazâlî, ***a.g.e.***, s. 26 vd.

153 Leaman, ***a.g.e.***, s. 57.

154 Bkz., Davidson, ***a.g.e.***, s. 85.

rendeki ayrımlara dayanmaz; çünkü evrendeki tüm ayrımları meydana getiren yine bizzat O'nun kendisidir.[155] Kısacası, "Allah'ın şu ya da bu durumu tercih edişini açıklamak mümkün değildir."[156]

Burada Allah'ın iradesi konusunda ortaya çıkan problem önemli ölçüde, filozofların ilâhî iradenin mahiyetini tümüyle insanın iradesine bakarak anlamaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Onlar, bir yandan Allah'ın bilgisinin insanın bilgisine benzemediğini, dolayısıyla böyle bir konuda karşılaştırma yapmanın yanlış olduğunu savunurken, diğer taraftan da Allah'ın iradesi ile insanın iradesi arasında karşılaştırma yapmaktan çekinmemektedirler. Gazâlî'ye göre böyle bir yaklaşım tutarsız bir yaklaşımdır. O'na göre filozofların düşünce sistemleri genel olarak tutarsızlıklarla doludur.[157] "Hakikatte, filozofların ezelî yaratmaya dair asıl fikirleri kendi içinde çelişkili ve saçmadır. Ezelden beri varolan bir şeyin yaratılmasından söz etmenin ne anlamı vardır? Eğer Allah ve ilk maddenin her ikisi de ezelî yaratıklar ise birinin diğerinin sebebi olduğunu söylemek ne derece makul olur?"[158]

Gazâlî, filozofların tercih edilmesi mümkün olan iki şıktan birinin seçilmesinde iradenin rol oynayabileceğini dolayısıyla bu iki şeyin her bakımdan birbirine benzediğinde onları birbirinden ayırd edebilecek hiçbir özelliğin bulunmadığını rahatlıkla savunabileceklerinin farkındadır.[159] Öyeyse o niçin filozofları tatmin etmekten uzak olan bir yaklaşım üzerinde ısrar etmektedir? Gazâlî'nin evrenin şu şekilde değil de bu şekilde olması olgusunu salt iradeye bağlamada başarılı olduğu söylenebilir mi? Sözgelişi, Allah'ın evreni içinde güller olmayacak şekilde yaratması da mümkündür. O evreni belli bir anda güllerle donatarak yaratmaya karar vermiştir; fakat O'nun bu kararında hiçbir şeyin etkisi olmamıştır. Bu durum, Gazâlî'nin aradığı salt irade fiilini destekleyen bir örnek değil midir? Bu tür örnekler gerçekten Gazâlî'nin savunduğu şeyi vermemektedir. Bu durumda filozoflar evrenin bazı özelliklerinin -boyut ve biçim gibi- olabileceklerin en iyisi olduğunu, bu nedenle alternatiflere tercih edilebileceğini rahatlıkla savunabilirler. Evrenin bazı özelliklerinin farklı olan diğer özelliklerinden daha iyi olduğunu savunmak mümkündür. Dolayısıyla bu ve benzeri örnekler Allah'ın keyfi olarak tercihte bulunabileceğini göstermez.[160]

---

155 Bkz., Şeyh, *a.g.m.*, s. 222.
156 Şeyh, *a.g.m.*, s. 222.
157 Şeyh, *a.g.m.*, s. 222.
158 Şeyh, *a.g.m.*, s. 222.
159 Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 58.
160 Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 58.

Gazâlî gökkürelerin bazı durumlarda batıdan doğuya, bazı durumlarda da doğudan batıya doğru hareket etmesinin evren açısından aynı sonuçları doğuracağını savunur. Bir başka ifade ile, ona göre gökkürelerin yönlerinin şu veya bu şekilde olması evren açısından hiçbir fark ortaya çıkarmayacaktır. Allah'ın farklı durumları tercih edişini açıklamak imkânsızdır.[161] Bu durumda, gökkürelerin hareketlerinin düzenleniş şeklinin tümüyle keyfî olduğunu söylemek mümkündür. Eğer bu makul bir açıklama ise, filozoflar, evrende son derece birbirine benzer şeyler arasında şu değil de bu alternatifin meydana gelmesinin örnekleri olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Dolayısıyla onların, yaratılış olgusunu açıklarken Allah'ın bir anı diğerine tercih edemeyecğini savunmak sûretiyle, yaratılışa karşı çıkmamaları gerekir. Gökkürelerin hareket yönünü seçmiş olan Allah'ın evreni yaratmak için de bir anı seçmesi mümkündür.[162]

İbn Rüşd Gazâlî'nin söz konusu açıklamalarına karşı çıkar. Ona göre, evrenin yaratılmasında benzer alternatifler söz konusu olsaydı, o zaman Allah'ın bunlardan hangisini tercih edeceğine karar vermek için yazı tura atmaya eşit olan ilâhî bir şeyi yaptığı düşünülebilirdi. Eğer evrenin varolması varolmamasından daha iyi ise, o zaman onun ne kadar uzun süre var olursa o kadar iyi olduğu söylenebilir. Böyle bir yaklaşımın Allah'ın evreni ezelde yarattığı şeklindeki iddiaları destekler mahiyette olduğu açıktır.[163]

"Filozoflar, ezelî (zamanüstü) bir varlığın zamana bağlı varlıklara sebep olabileceğini kabul ederler: Zaten Tanrı da evrende olanları böyle meydana getirmektedir."[164] Gazâlî'nin burada vurgulamaya çalıştığı şudur: Eğer filozoflar, zaman içinde meydana gelen her olgu için böyle bir neden olduğunu kabul ediyorlarsa, o takdirde onlar evrenin tamamı için de böyle bir nedenin olduğunu kabul etmeleri gerekir. Başka bir deyişle, onlar Allah'ın evreni istediği bir anda topyekün yarattığı şeklindeki bir anlayışa niçin şiddetle karşı çıkıyorlar? İbn Rüşd'e göre, ezelî varlık zaman içindeki olguların doğrudan doğruya nedeni değildir. Ancak sadece tüm varlık dizisinin üyeleri olmaları dolayısıyla nedenidir. Başka bir ifadeyle, Allah evrendeki olguların dolaylı olarak nedenidir. Dolayısıyla O zaman içinde doğrudan doğruya faaliyette bulunmaz.[165]

---

[161] Şeyh, ***a.g.m.***, s. 222.
[162] Leaman, ***a.g.e.***, s. 59.
[163] Leaman, ***a.g.e.***, s. 60.
[164] Leaman, ***a.g.e.***, s. 60.
[165] Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 60 vd.

Filozoflara göre Tanrı zamana bağlı olan oluş ve yokoluşlar âlemini etkilemek ve ondaki değişmeleri meydana getirmek için aracılar kullanmaktadır.[166] Bir başka ifadeyle, evrendeki tüm değişikliklerin nedeni en uzak gökkürenin dairesel hareketidir. Onlara göre bu hareketler zaman üstüdür. Kısacası filozoflar kadîm'den hâdis'in maydana gelemeyeceğini iddia etmektedirler. Gazâlî bu iddiaya oldukça sert ve yerinde eleştiriler yöneltmektedir. Bu dairesel hareketler ya kadim ya da hadis olmak zorundadır. Eğer onlar kadim ise, onlardan hâdis nasıl meydana gelmiştir? Eğer bu hareketler hâdis ise, o zaman başka bir hadise muhtaçtır.[167] Daha açıkçası;

"Bu dairesel hareket zamanüstü mü yoksa zamana bağlı bir hareket midir? Eğer zamanüstü ise, zamana bağlı şeylere nasıl ilke olmuştur. Eğer zamana bağlı ise, başka bir zamana bağlı varlığa ihtiyaç duyacak ve bu böyle sonsuza dek sürecektir. Bu yüzden onun kalıcı olmak bakımından zamanüstüyle, yenilenmesi bakımından ise zamana bağlı bir şeye benzediğini söyleyecek olursanız, şöyle cevap veririz: O, kalıcı (sabit) olmasından dolayı mı yoksa yenilenmesinden dolayı mı zamana bağlı şeylerin ilkesidir? Birinci durumda, zamana bağlı olan bir şey nasıl olur da bir başka şeyin kalıcı olmasından dolayı meydana gelir? İkinci durumda da yenilenen, yani tekerrür eden şey tekerrürü için bir sebebe ihtiyaç duyacaktır ki bu da zincirleme olarak sonsuza dek gidecektir."[168]

Gazâlî'nin bu eleştirileri, hem filozofların bu konudaki iddialarının zayıflığını göstermek hem de onların kişisel bir Tanrı'nın dış dünyada olan olaylar üzerindeki etkisini açıklamaktan aciz oluşlarını göstermek içindir. Filozofların iddiaları, evrendeki olayların "arızî" bir zincirin halkaları mahiyetinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu olayların Tanrı ile bağlantısı oldukça yüzeysel ve zayıftır.[169]

Filozofların evrenin ezelîliğine ilişkin ikinci temel iddiası zamanın mahiyeti ile ilgilidir. Onlar Aristo'nun zaman anlayışını benimserler.[170] Aristo'ya göre, "Zaman, içinde tüm olayların teşhir edildiği mutlak bağımsız bir çerçeve değildir. O zaman kavramını çok sıkı bir biçimde değişmeye bağlar. Zaman, öncelik ve sonralık baklımından hareketin sayısı olarak görülür."[171] Zamanın varlığından söz edebilmek için bu önce ve sonranın kav-

---

166 Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 61 vd.
167 Bkz., Gazâlî, *a.g.e.*, s. 30; Krş., Bolay, ***Aristo Metafiziği ile...***, s. 202.
168 Leaman, *a.g.e.*, s. 61-62.
169 Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 62.
170 Bkz., Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32-33.
171 Leaman, *a.g.e.*, s. 62.

ranması gerekir. Buna göre burada şöyle bir soru sorulabilir: Acaba zaman ne tür bir hareketin sayısıdır? Aristo, zamanın herhangi bir hareketin değil, sürekli devam eden bir hareketin sayısı olduğunu ifade etmektedir.[172] Bu açıklamalar, Aristo felsefesinde zaman ve hareketin sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğunu göstermektedir.

Bizim zamanla ilgili düşüncelerimizin temelinde gök cisimlerinin hareketlerinin düzenliliği ve güvenirliliği vardır. Evrenin mahiyetinin var oluşu açısından zamanın sonluluğu ya da ezelîliği sorununu açıklığa kavuşturmak Gazâlî ve filozofları neden ileri derecede ilgilendirmektedir? Aristo'ya göre zamanın varlığı hareketin varlığını, bir anlamda hareket eden bir varlığın mevcudiyetini gerektirmektedir. Zaman hareketin sayısı olduğundan dolayı, eğer zamanın ezelî olduğu ortaya konabilirse, bundan hareket eden varlığın, bir anlamda evrenin de ezelî olduğu sonucu çıkacaktır. Gazâlî burada bir yandan filozofların Aristocu zaman kavramına eleştiriler yöneltirken, bir yandan da Aristocu ilkelere bağlı kalarak, bu ilkelerin filozofları onlardan çıkardıkları sonuçlara iletmediğini iddia eder. Ona göre asıl sorun, zaman ile hareket eden evrenin ikisinin birlikte ezelî olup olmadıkları sorusudur. Filozofların savunduğu gibi, eğer hareketle zaman sıkı bir biçimde birbirine bağlı ise, böyle bir şey Gazâlî'nin işine yarayacaktır. Çünkü ona göre Allah ilk hareketi yarattığında zamanı da yaratmıştır. Başka türlü söyleyecek olursak, ilk hareketle zaman aynı anda yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah evreni harekete geçirdiğinde hareketle birlikte zamanın ilk anı da varolmuştur.[173]

Filozoflara göre Allah, evrenden zaman açısından değil, zât açısındam öncedir. Bu öncelik, birin, ikiden önce olması gibi tabiat bakımından bir önceliktir. Zaman bakımından Allah ile evrenin varlığı eşittir. Eğer Allah'ın, evren ve zamandan zât bakımından değil de zaman açısından önce olduğu söylenecek olursa, bu durumda zaman ve evrenin varlığından önce evrenin olmadığı bir zamanın bulunması gerekir. Dolayısıyla bu bağlamda evrenin varlığından önce yokluğu söz konusudur. Bu noktadan önce Allah'tan başka hiçbir şey yoktu. O halde zamandan önce ezelî bir zamanın olması gerekir ki böyle bir şey çelişiktir. Bu yüzden zamanın sonradan olduğunu söylemek imkânsızdır.[174]

Gazâlî filozofların bu tutumu karşısında zaman konusunda kendi düşüncelerini ortaya koyar. Zaman hâdistir; dolayısıyla daha önce zamanın varlığından söz edilemez.

---

[172] Bolay, *a.g.e.*, s. 80 vd.
[173] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 33 vd., Krş., Leaman, *a.g.e.*, s. 63.
[174] Bkz., Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32-33. Krş., al-Alousi, *a.g.e.*, s. 92.

Tanrını âlemden ve zamandan önce oluşunun anlamı şudur: Âlem ve zaman yokken o vardı. Sonra O'nunla birlikte âlem ve zaman varoldu; âlem bir tek zât gibidir. Bu ifadelerin ortaya koyduğu şey, bir Zât(Allah)'ın varlığı ve bir zâtın ise yokluğudur. Sonra da her iki zâtın varlığından başka bir şeyi ifade etmez. Dolayısıyla her ne kadar hayal gücümüz bizi üçüncü bir zâtın (zaman) varlığını kabul etmeye zorluyorsa da, böyle bir şey hayalgücünün (vehm) bir aldatmasıdır. Bu nedenle bizim hayalgücünün yanılgılarını dikkate almamamız gerekir.[175] Dolayısıyla zamanın mahiyetinden hareketle onun sonsuzluğunu ortaya koyamayız. Zamanın mahiyetin onun sonsuzluğunu gerektirmez. O halde zaman evrenin başlangıcından önce varolduğu, bir anlamda sonsuz olduğu iddiası hayalî bir varsayımdır.[176]

Filozofların Allah'ın evrene zât bakımından önceliği olup, zaman açısından ise Allah ile evrenin eşit olduğu şeklindeki iddialarında ciddi bir kapalılık göze çarpmaktadır. Böyle bir açıklama ile bir takım kelime oyunlarına başvuruluyormuş gibi görünüyor. Bir'in iki'ye ve iki'nin üç'e önceliğinin, bir anlamda sıra bakımından bir'in iki'den, iki'nin de üç'ten önce gelmesinin gerçekte bir öncelik olduğu söylenebilir mi? Daha doğrusu, bir yerine Tanrı'yı, iki'nin yerine de evreni koysak, bu durumda Tanrı'nın gerçekten evrenden önce geldiğini, böyle bir olgunun gerçek bir öncelik olduğu söylenebilir mi? Öyle görünüyor ki bu sorulara olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü buradaki öncelik, sıra bakımından bir önceliktir. Allah'ın gerçekten evrenden önce olduğunu söyleyebilmemiz için zaman unsurunu mutlaka dikkate almak zorunlu görünüyor. Burada bahsedilen "öncelik"in bizim bildiğimiz anlamda bir öncelik olmadığı anlaşılıyor. Eğer filozoflar yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamda bir öncelikten söz etmiş olsalardı, bu durumda zamanın mahiyeti konusunda Gazâlî ile tartışmalarının bir anlamı olmazdı. Aristo'ya göre zamanla hareket arasında dolayısıyla evren arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu biliyoruz. Buna göre Allah, sadece evrenden değil, zamandan da zât bakımından önce olmalıdır. Çünkü onların bu konudaki iddialarının zorunlu olarak bizi ilettiği sonuç budur. Peki bu durumda, filozofların Allah'ın hem evrenden hem de zamandan zât bakımından önce olduğunu iddia etmeleri neyi ifade eder? Onların Allah evrenden zât bakımından öncedir şeklindeki iddiaları neyi ifade ederse, -böyle bir olgu gerçekte bize göre bir şey ifade etmez- onun zaman ve evrenden önce olduğu iddiası da onu ifade eder. Allah zât bakımın-

---

[175] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 63.
[176] Davidson, *a.g.e.*, s. 47.

dan önce ise sıfat bakımından ne durumdadır? Allah'ın zâtı ile sıfatları bir ve aynı şey midir? şeklinde soruları çoğaltabiliriz.

Gazâlî'ye göre zaman, evrenin hareketinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hareket ve evren hâdis olduğuna göre buna bağlı olarak zamanın da sonradan yaratılmış olması gerekmektedir. Zaman ile hareket arasında çok sıkı bir münasebetin olması, dolayısıyla zamanın hareketin bir ölçüsü ve bir sayısı olması nedeniyle, hareketin meydana geldiği anda zamanın da varlığa gelmesi söz konusudur. Bunun aksini savunmak gerçekçi bir tutum değildir. Ona göre zaman, geçmiş, gelecek ve hâlin toplamından ibarettir.[177] Burada zaman tek başına olaylardan bağımsız müstakil bir fenomen değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, onun hareket, dolayısıyla hareketli (evren) ile çok sıkı bir ilişki içinde olduğunu biliyoruz.

Gazâlî'ye göre, zamanın hareketin ölçüsü olması aynı zamanda, hareketin zaman içinde meydana gelmesi demektir. Bir anlamda, zamanın varlığı harekete bağlıdır. Bunun anlamı, hareketin olmayışı zamanın da olmayışını gerektirmektedir.[178] Gazâlî'nin zamanın mahiyetine ilişkin buraya kadar yaptığımız açıklamalarından da açıkça anlaşılabileceği gibi, Tanrı'nın âlemin yaratılmasından önce var olduğu fakat zamanın dışında olduğu, zamanın ise âlemle birlikte yaratıldığıdır. O zamanla ilgili terimlerin zaman dışı bir alanı ifade edecek şekilde nasıl kullanılacağı konusunda çok açık değildir. Bu durumda o sadece hayalgücünün insanı yanılttığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla hayalgücünün niçin işe karıştığı konusunda Gazâlî açık değildir. Bu düşünceye karşı çıkan bir kimse, değişme kavramıyla zaman kavramı arasında kavramsal bir ilişki bulunduğunu, dolayısıyla bunlardan birini zikretmeden sadece diğeri hakkında konuşmanın anlamsız olacağını ileri sürebilir.[179] "Gazâlî, insanlar değişme konusunda düşünürken, adeta zamanın salt değişme ile birleşmiş bir fikir olduğunun zihinlerine doğuverdiğini öne sürmektedir... Aslında O, bu ustaca eleştirisiyle Aristo'nun hiçbir ân dünyanın var oluşunun ilk ânı olamayacağına göre, âlem ezelî demektir şeklindeki iddiasına meydan okumaktadır."[180] Aristo'nun bu iddiası kısaca şu şekilde ifade edilebilir: "Şimdi" bir zaman dilimi değildir. Fakat o bir yandan bir zaman döneminin sona erdiğini ifade ederken, bir yandan da diğer zaman dönemini baş-

---

[177] Bolay, *a.g.e.*, s. 167. Krş., Davidson, *a.g.e.*, s. 48.
[178] Bolay, *a.g.e.*, s. 165.
[179] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 64.
[180] Leaman, *a.g.e.*, s. 64.

latan bir sınırdır. Bu durumda zamanın başlangıcından ya da sonundan söz etmek imkânsız görünmektedir. Bu demektir ki zaman bakımından sonsuz geçmişin ve sonsuz geleceğin her iki ucunda da zamanın varlığı söz konusudur. Ondan önce zamansız bir ilk "şimdi"nin bulunması imkânsızdır; aynı şekilde ondan sonra zamansız bir ilk "şimdi"nin de bulunması da imkânsızdır. Öyleyse zaman ezelî ve sonsuzdur. Onun varlığı değişiklikleri ölçden bir şeye bağlıdır.[181]

Aristo'nun zamanla ilgili bu düşüncesi bizi evrenin de ezelî ve sonsuz olduğu düşüncesine götürür. Ona göre dünya tarihindeki tüm olayları ihtiva eden bir zaman dönemi ölçülmeye çalışılsa, bu dönem sonsuz olacağı için böyle bir ölçüm imkânsız olacaktır. Biz bir ölçüde, tarihin bazı olaylarını ölçsek bile, bizim yapabileceğimizden daha fazla ölçülemeyen olaylar her zaman söz konusu olacaktır. Öyleyse dünyanın tüm geçmişine uzanan zamanı ölçmemiz mümkün değildir. Bu durumda evrenin ezelî olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz? Şâyet evreni bu şekilde ölçme imkânımız olsaydı, o zaman haklı olarak onun ezelî olduğunu keşfettiğimizi iddia edebilirdik. Evrenin tüm zamanlar boyunca var olması, onun ezelî olduğunu göstermektedir; dolayısıyla onun var olmadığını düşünebileceğimiz bir zamanın olması mümkün değildir. Ancak zaman değişmenin ölçüsünü verirken, göklerin hareketi de değişmenin standart ölçüsünü vermektedir. Dolayısıyla zamanın varlığı, evrenin ve değişmenin varlığına bağlıdır. Nitekim insan, evrenin ezelîliğine duyguların tartışma götürmez delili ile mantıkî akıl yürütmenin geçerli ilkelerini bir araya getirerek ulaşmaktadır.[182]

Filozoflara göre, zaman sonsuz ve mekandaki hareketin ortak fâilidir, mekan ise sonludur. Gazâlî, evrenin ezelîliğini savunan bu öğretiye mekanın mahiyetini devreye sokarak karşı çıkmaktadır. O haklı olarak mekanın sonlu ve sınırlı olduğunu kabul eden filozofların, tutarlı olabilmeleri için zamanın da sonlu olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını iddia eder. Çünkü zaman sonlu hareketin bir niteliğidir. Zaman, mekan ve hareket gibi olgular birbiriyle çok sıkı ve yakın bir ilişki içindedir. Eğer onlar, boş mekanı düşünmenin mümkün olmadığını kabul ediyorlarsa, aynı zamanda boş zamanı düşünmenin de imkânsız olduğunu kabul etmeleri gerekir.[183]

---

[181] Bkz., Davidson, *a.g.e.*, s. 47. Krş., Leaman, *a.g.e.*, s. 65.
[182] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 65.
[183] Şeyh, *a.g.m.*, s. 222 vd. Krş., Davidson, *a.g.e.*, s. 48.

Acaba Gazâlî mekandan ne anlamaktadır? Ona göre, "mekan, kuşatan cevherin iç sathı olup, kuşatılan cismin dış sathına temastır."[184] Onun, mekanı somut bir olgu olarak ele aldığı görülmektedir.[185] Gazâlî sonut bir mekan anlayışını benimsediğini iddia etmesine rağmen onun bu tanımında önemli ölçüde bir kapalılık vardır. İbn Rüşd, Gazâlî'nin zaman ve mekana ilişkin yukarıdaki akıl yürütmesine şu şekilde karşı çıkmaktadır: Gazâlî hiçbir konuma sahip olmayan ve bir bütünlük oluşturmayan zaman ve hareketi, konum ve bütünlüğe sahip olan cisim gibi ele almaktadır. Sonrakindeki sonsuzluğun imkânsızlığını öncekindekinin imkânsızlığına delil yapmaktadır.[186]

Gazâlî, Aristocu düşünce sisteminden hareketle filozofları eleştiriye tabi tutmaktadır. Aristocu sistemde, zaman değişmenin ölçüsü olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir hareketi belli bir değişmenin zamanının ölçülmesinde ölçü birimi olarak kullanmak sûretiyle belli bir değişme ölçülebilir. Aristo'ya göre, en iyi değişme ölçüsü, düzgün dairesel harekettir. Göksel cisimlerin ezelî hareketleri bu bağlamda değerlendirilebilecek hareketlerdir. Ancak hareket halindeki bir cismin, çok büyük bir mekan kat edeceği son derece açıktır. Gazâlî tam da bu noktada filozoflara şu ilgi çekici soruyu sormaktadır:[187] "Eğer zaman sonsuzsa ve mekan ile ölçülüyorsa, zamanın sonsuzluğu niçin sonsuz bir şekilde yayılmış büyüklüğe delalet etmesin?"[188]

Gazâlî'nin bu meydan okuması karşısında İbn Rüşd Aristocu bir yaklaşımı benimser. Eğer mekan sonsuz olmuş olsaydı, bu durumda göklerin gözlemlenebilir ve düzenli özellikleri ile tabiî hareket teorisi mümkün olmazdı. Yine sonsuz bir mekan, belli bir şey için sonsuz bir sebepler zincirini ihtiva edecekti. Bu durumda, sonsuz bir dizinin ihtiva ettiği şeyleri aklen kavramak imkânsız olurdu.[189] Başka bir deyişle, "Biz Tanrı değil, sonlu varlıklarız. Dolayısıyla sınırsız bir şeyi kavramamız mümkün değildir. Bununla birlikte, bir şeyin sebeplerini bilebiliriz; dünyada olup biten şeylerin niçin o şekilde oldukları ve bu yüzden sonlu olmaları gerektiği konusunda izahlar geliştirebiliriz... Evren sonlu ve

---

[184] Bolay, ***a.g.e.***, s. 163.
[185] Gazâlî, ***a.g.e.***, s. 35.
[186] İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), O.M.Ü. Yay., Samsun, 1986, s. 41.
[187] Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 66.
[188] Leaman, ***a.g.e.***, s. 66.
[189] Leaman, ***a.g.e.***, s. 66.

aynı şekilde sonlu şeyler ihtiva eden bir yer olmadıkça onu anlamamız mümkün değildir. Ve açıktır ki biz dünyayı anlıyoruz."[190]

Aslında Gazâlî zamanla mekan arasında da çok sıkı bir ilişkinin olduğunu savunan filozofların, eğer kendi sistemleriyle tutarlı olacaklarsa, zamanın sonsuz olduğunu kabul eden bir kimsenin mekanın da sonsuz olduğunu kabul etmesi gerektiğini, dolayısıyla zamanın sonsuzluğunun sonsuz bir büyüklüğe işaret etmesi gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Gazâlî'nin bu itirazına İbn Rüşd'ün verdiği cevap zamanın sonsuzluğuna ilişkin temel iddia ile çelişmektedir. O bir yandan evrenin ezelî ve ebedî olduğunu, buna bağlı olarak zamanın da sonsuz olduğunu iddia ederken, bir yandan da sonsuz ve sınırsız şeylerin kavranamayacağını iddia etmektedir. Buna göre, zamanın sonsuzluğunu ve buna bağlı olan gökkürelerin dairesel hareketini anlamak imkânsız görünüyor. O halde sonsuzluğun açıkça anlaşılamayacağını ve böyle bir olgunun insan kavrayışının ötesinde olduğunu iddia eden filozoflar nasıl oluyor da zamanın sonsuz olduğunu ve buna bağlı olan evrenin de ezelî ve sonsuz olduğunu savunabiliyorlar? Böyle bir sorunun Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok İbn Rüşd'e sorulması gerekiyor. Zira sonsuzluğun insanlar tarafından kavranamayacağını iddia eden İbn Rüşd'ün kendisidir. Genellikle İbn Rüşd'ün Gazâlî karşısında diğer konularda olduğu gibi, zamanın mahiyei konusunda da yetersiz ve ikna edici olmaktan uzak olduğu görülüyor.

Filozoflar, "âlemin varlığı varolmasından önce mümkündür"[191] şeklindeki bir başka iddiayı ortaya atarak evrenin ezelî olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Daha açık bir ifade ile onlar, evren yaratılmadan önce onunla ilgili üç ihtimal üzerinde dururlar: Evrenin ya mümkün ya imkânsız ya da zorunlu olması gerekir. Onun imkânsız olması mümkün değildir. Çünkü imkânsız olan bir şey, hiçbir zaman var olamaz. Oysa evrenin var olduğunu tecrübî olarak biliyoruz. Aynı şekilde evrenin kendi başına zorunlu olması da mümkün değildir. Zira kendi başına zorunlu olarak varolan şey asla yok olmaz. Öyleyse, evrenin var oluşu mümkündür; aksi takdirde o, hiçbir zaman varolmamış demektir.[192] O halde, "öncesiz olması mümkün olan şeyin, ezelî olması zorunludur."[193]

---

[190] Leaman, *a.g.e.*, s. 67.
[191] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 40.
[192] Bkz., Şeyh, *a.g.m.*, s. 223.
[193] İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 53.

Filozofların bu iddialarıyla ilgili yaptığı açıklamada Gazâlî imkân kavramını mantıki anlamda ele almaktadır. Böylece imkân ve fiilîlik alanlarının aynı olmasına gerek kalmamaktadır. Bu durum, İbn Rüşd ile Gazâlî'nin imkân kavramını farklı şekilde kullandıklarını göstermektedir.[194] İbn Rüşd bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "Âlemden önce sayı bakımından ezelden beri bir tek imkân halinin bulunduğunu kabul eden kimsenin, âlemin öncesiz olduğunu da kabul etmesi gerekir. Gazâlî'nin yanıtında ileri sürdüğü gibi, âlemden önce âlem için sayı bakımından sonsuz imkânların bulunduğunu kabul eden kimsenin ise, bu âlemden önce bir başka âlemin, bu ikinciden önce bir üçüncü âlemin bulunduğunu ve bunun da, insanlarda ve özellikle önce gelenin yok olmasının sonra gelenin varlığının koşulu olduğunun varsayılmasında olduğu gibi, sonsuza dek sürüp gittiğini kabul etmesi gerekir."[195]

Gazâlî'nin, evren yaratılmadan önce, evrenle ilgili bütün imkân çeşitlerini kavramak mümkündür şeklindeki ifade ile anlatmak istediği şey, tüm bu alternatif dünyalar hakkında düşünmenin pekala mümkün olduğudur. İbn Rüşd'ün böyle bir iddia ile anlatmak istediği şey ise, eğer bu âlemler gerçekten mümkünse bu durumda eninde sonunda bir şeyin bunların varlığını zorunlu kılması, diğer bir ifade ile, onların varlığını meydana getirmesi gerektiği hususudur. Bu tartışmada dikkat çeken husus şudur: Gazâlî, ilk kez Aristo'nun ortaya koyduğu imkân ve fiilîlik arasındaki zıtlığa ağırlık veriyor gibi görünmektedir. İbn Rüşd ise bu kavramları, kimi Eş'arî düşünürlerinin imkânın gerçeklikle aynı yer ve zamanda olduğuna ilişkin düşüncelerine oldukça yakın olacak şekilde kullanmasıdır. Başka bir deyişle, Eş'arî düşünürlerinden bir kısmı, imkânın ortaya çıkması gereken bir şey olduğunu düşünmektedirler. İbn Rüşd imkân ve fiilîlik kavramlarını, Eş'arîlerin bu düşüncelerine yaklaşacak şekilde ele almaktadır.[196]

Filozofların evrenin ezelî olduğunu ortaya koymak için öne sürdükleri dördüncü temel iddiaları şudur: Sonradan olan herşey varolmadan önce mümkündür. İmkân da varolabilmesi için bir dayanağı gerektirir. Başka bir deyişle, imkân, mümkün olan şeyi kabul eden bir "mahal"le muhtaçtır. Zira bir şeyin varolmasından önce gelen imkân halinin dayanaktan yoksun olması kesinlikle mümkün değildir. Onun dayanağı ya fâil ya da mümkün olan bir şeydir. Bunlar dayanak olamayacağına göre geriye sadece mümkünü

---

[194] Leaman, *a.g.e.*, s. 68. Krş., İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, s. 52. vd.
[195] İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, s. 54.
[196] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 68.

kabul eden şey kalmaktadır; bu da maddedir. Maddenin ise sonradan meydana getirilmiş bir şey olduğu düşünülemez. Eğer madde hâdis olmuş olsaydı, o bir başka maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza dek bu şekilde sürüp giderdi. O halde madde ezelîdir. Onun sadece şekille birleşmesi açısından sonradan olduğu söylenilebilir.[197]

Değişme ancak maddenin farklı şekillere bürünmesi ve bu şekilde yeni şeyler meydana getirmesiyle mümkün olur. Madde tüm değişmeler için gerekli olan bir dayanaktır; bu nedenle, onun değişime uğradığı ve mümkün olduğu söylenemez. Onun her zaman varolması gerekir, bir anlamda, onun zorunlu olması gerekir, aksi takdirde teselsülün imkânsızlığı söz konusu olur. Aristo'ya göre değişmede kalıcı olan bir unsur olmalıdır. Yukarıdaki ifadelerden de açıkça anlaşılacağı gibi, o değişmede kalıcı olan şeyin madde olduğunu savunmaktadır. Örneğin, bir şişe meyve suyunun birisi tarafından içilmesi halinde, meyve suyu, meyve suyu olmaktan çıkıp, insanın büyümesine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla bir cevherin ortaya çıkması diğerinin yok olmasına bağlıdır. Buna göre madde, şekil itibariyle değişmiş fakat öz itibariyle değişmemiştir.[198]

Aslında filozofların bu iddiası, onların bir noktaya kadar desteklediği Aristo'nun şu görüşüne dayanmaktadır: Evren bir bütün olarak sonradan meydana gelmemiş ve onda herhangi bir bozulma olmamıştır. Ancak onun bazı parçaları sürekli bir akış içindedir. Öyle görünüyor ki Aristo burada, evrende değişen şeylerle değişmeden hep aynı kalan şeylerin varlığından söz etmektedir. Buna göre evrenin bir kısmı oluş ve yokoluşa tabi olmazken, bir kısmı da bunlara tabi olmaktadır.[199] Bu durumda "yaratılışın statik halden dinamik hale geçen bir değişiklik anlamına gelebileceği"[200]ni söylemek mümkündür. Ancak böyle bir tanımlamanın kelâmcılar tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü buradaki değişiklik maddenin farklı formlara/sûretlere girmesiyle mümkün olabilen bir değişikliktir. Dolayısıyla yaratılış madde ile açıklanmaktadır. Acaba burada savunulmaya çalışılan değişikliğin gerçekte bir yaratma olduğu söylenebilir mi? Görüldüğü kadarıyla bu soruya filozoflar adına olumlu cevap verilebilir. Bir başka deyişle, varolan herşey varlığa gelmeden önce var oluş imkânına sahiptir. Bu imkân ise bir dayanağı gerektirmektedir. Dolayısıyla daha önce imkân haline sahip olan bir şey söz konusu bu dayanaktan meyda-

---

[197] Daha geniş bilgi için bkz., Gazâlî, ***a.g.e.,*** s. 41 vd., Krş., İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, s. 54-56.
[198] Leaman, ***a.g.e.***, s. 69-70.
[199] Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 69.
[200] Davidson, ***a.g.e.***, s. 85.

na gelmektedir. Kelâmcılar böyle bir öncülün yalnızca tümevarım ve anoloji ile doğrulanabileceğini, tümevarım ve anolojiye ise güvenilemeyeceğini iddia ederler. Onlar yaratılış fenomeninde var oluş imkânının varlığa gelmeden/gerçek varlıktan önce olmasına gerek olmadığını ve dolayısıyla evrenin daha önce varolan bir dayanağı gerektirmediğini, bu nedenle daha önce hiçbir şekilde varlığından söz edemiyeceğimiz bir dayanağın yaratılış için olmazsa olmaz bir şart gibi varsayılamayacağını savunurlar.[201]

Gazâlî öncelikle ezelî maddenin gerekli olduğu, bir anlamda, hiçbir şeyin yoktan yaratılamayacağına ilişkin filozofların temel tezlerine saldırır. O, Tanrı'nın karar vermesi halinde, yoktan yaratmanın mümkün olduğu şeklindeki düşünceyi savunmanın yollarını arar. Gazâlî'nin ilk itirazı, Aristocu imkân kavramından ziyade, önemli ölçüde kendi mantıkî imkân anlayışına dayanmaktadır.[202] Gazâlî öncelikle mümkün, imkânsız ve zorunlu kavramlarından ne anladığını açıklamakla işe başlamaktadır. Filozofların sözünü ettiği imkân hali aklın bir yargısıdır. Aklın herhangi bir şeyin varlığını kabul ettiği ve bu kabule engel olabilecek hiçbir şeyin olmadığı herşeye "mümkün" adı verilmektedir. Eğer herhangi bir şeyin varlığını düşünmek mümkün değilse ona "imkânsız" denmektedir. Aklın yokluğunu düşünemeyeceği şeye de "zorunlu" denmektedir. Bunlar nitelendirilecekleri gerçek bir varolan gerektirmeyen aklî yargılardır.[203] Ona göre eğer imkân bir dayanağı gerektiriyorsa aynı şey imkânsızlık için de geçerlidir. Ancak imkânsızlık gerçek bir varlığa sahip değildir ve onun içinde vuku bulacağı ve iliştirilebileceği hiçbir madde yoktur.[204] Daha doğrusu somut bir gerçekliği olmayan her varlığa imkânsızlık atfedilmektedir. O halde imkânsız, zorunlu ve mümkünün ancak kavramsal bir gerçekliği vardır.[205] Dolayısıyla evrenin yaratılışından önce açıkça mümkün olduğu görüşünün, filozofların iddia ettiği gibi, kendisinde imkânın varolduğu ezelî bir desteği gerektirmesi zorunlu değildir. Çünkü buna göre, yalnız mümkün değil, onun karşıtı olan imkânsız ve zorunlu da böyle bir desteği gerektirir. Oysa böyle bir şey kesinlikle imkânsızdır.[206] O halde "bu kavramın (mümkün) kendisiyle ilişkili olacağı mevcut bir dayanağın varsayılması, salt düşünceden fiilî var oluşa metafizik bir sıçrama yapmak ve şimdi anladığımız gibi ontolojik bir yanılgı-

---

201 Bkz., Davidson, ***a.g.e.***, s. 46 vd.
202 Bkz., Leaman, ***a.g.e.***, s. 70.
203 Bkz., Gazâlî, ***a.g.e.***, s. 42.
204 İbn Rüşd, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, s. 56.
205 Şeyh, ***a.g.m.***, s. 223; Fahri, ***a.g.e.***, s. 202.
206 Fahri, ***a.g.e.***, s. 202.

ya düşmek olur."[207] Bu konuda İbn Rüşd ile Gazâlî'nin düşünceleri önemli ölçüde birbiriyle örtüşmektedir. "İmkânsız da imkân gibi bir dayanağı gerektirir. Bu durum açıkça bilinmektedir; çünkü imkânsız mümkünün karşıtıdır ve birbirine karşıt olan zıtlarında da kesinlikle bir dayanağının bulunması gerekir. İmkânsızlık, imkânın bulunmamasıdır. Eğer imkân bir dayanağı gerektiriyorsa, bu imkânın bulunmaması olan imkânsızlık da bir dayanağı gerektiriyor demektir. Sözgelişi biz, iki karşıtın aynı zamanda ve yerde bulunmalarının imkânsız olduğunu söyleriz."[208]

Açıkça anlaşılabileceği gibi İbn Rüşd, "imkân" ve "imkânsızlık" kavramlarını Gazâlî'den oldukça farklı anlamda kullanmaktadır. Gazâlî bu kavramları "gerçek var oluş"tan soyutlarken, filozoflar bunları sıkı sıkıya birbirine bağlamaktadır. Buna benzer bir problem, Gazâlî'nin filozofların imkân öğretisine yönelttiği ikinci itirazda da söz konusudur. Eğer imkân filozofların savunduğu gibi maddenin varlığını gerektiriyorsa, bu durumda, örneğin renk gibi bazı özelliklerin madde ile ilişkileri olmadığında, onu mümkün olarak kavramak söz konusu olmayacaktır. Başka bir deyişle, biz kesinlikle kırmızı şeyleri düşünmeden kırmızıyı düşünebiliriz.[209] Eğer renkli bir şeyi kavramaksızın bir rengin kavranması mümkünse; bu durum, özelliklerle onların maddî dayanakları arasında hiçbir aslî bağlantı olmadığını göstermektedir. Bu da aklın, bir şeyin mümkün olup olmadığına karar vermesi için, imkânı ilişitirebileceğimiz varolan bir şeyi kabul etmeye ihtiyacı olmadığını göstermektedir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu açıklamalarına şu şekilde karşı çıkmaktadır: Yokluk bir orta aşamadan geçmeden varlık haline gelemez. Bu aracı varlığı madde temsil etmektedir. O halde imkânı alacak olan bir dayanağın olması zorunludur. Bu dayanak değişmenin ve sonradan oluşun aracıdır. Dolayısıyla oluşan, dönüşen ve yokluktan varlığa geçtiği söylenen şey budur. İbn Rüşd burada, bir durumun mümkün olması halinde varlık alanına çıkabileceğini, dolayısıyla eğer o şey varolmak durumundaysa bir yerden gelmek ve değişmek zorunda olduğunu savunmaktadır. Gazâlî şeyleri (olgu) bilfiil olmadan da düşünmenin mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Bir anlamda O, şeylerin dünyada meydana gelmelerinden bağımsız olarak kavranabileceğini iddia eder. Buna göre imkân kavramının fiilîlik (varlık) kavramına dayandığını savunmak nasıl mümkün olacaktır? İbn Rüşd'e göre imkân kavramı potansiyel olarak fiilî durumlara işaret etmektedir; bu kavram

[207] Şeyh, *a.g.m.*, s. 223.
[208] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 56.
[209] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 71.

açısından önemli olan şey de budur. onun üzerinde durduğu husus, mümkün durumlara ilişkin konuşmaların ancak bunların fiilî duruma dönüşmeleriyle anlam kazanacağıdır.[210]

İbn Rüşd'ün Tutarsızlığın Tutarsızlığı adlı eserindeki ilk tartışmanın sonunda, Gazâlî kendi iddialarını geçersiz kılmak amacıyla filozoflarca ileri sürülmesi muhtemel olan karşı iddiaları dile getirmektedir. Başka bir deyişle O, filozofların kendi iddialarını savunmak için öne sürecekleri karşı itirazları maharetli bir şekilde ortaya koymaktadır.[211] Doğrusunu söylemek gerekirse bu iddilar, İbn Rüşd'ün ortaya attığı iddialardan oldukça farklıdır. Gazâlî, hem filozofların iddialarını son derece mükemmel bir biçimde takdim etmiş, hem de bunların iş göremeyeceklerini ustaca ortaya koymuştur. Gazâlî, açıkça kendi imkân görüşü ile filozofların imkân görüşleri arasındaki farklılığı tartışmaktadır. Ona göre, filozoflar kendi kullandıkları kavramları kabul etmek zorundadırlar.[212] O'na göre, imkân, zorunluluk ve imkânsızlığı aklî kavramlara (yargılar) indirgemek mümkündür. Bir başka ifade ile bu kavramlar zihinsel kavramlardır. "Aklî yargılar onun bilgisini meydana getirir; bilgi de bilinen bir şeyi gösterir," şeklindeki itiraza şöyle cevap verilebilir: Filozoflara göre, renklilik, hayvanlık ve diğer tümel kavramlar zihinsel kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramlar dış dünyada hiçbir gerçek varlığa sahip değildir. Bu nedenle filozoflara göre tümeller dış dünyada değil, zihinde bulunmaktadır. Dış dünyada sadece tikeller vardır. Bunlar akılla değil, duyularla kavranmaktadır. Gazâlî filozofların tikel ve tümel kavramlarla ilgili bu düşüncelerine katılır.[213] "Aynı şekilde, imkânın dış dünyada değil de zihinde varolan bir form olduğu söylenebilir; dolayısıyla eğer bu başka kavramlar için imkânsız değilse, bizim söylediklerimizde de imkânsızlık yoktur."[214]

Gazâlî burada açıkça imkân kavramının tümellerde olduğu gibi, öznel ve zihinsel bir kavram olduğunu iddia etmektedir. Bir anlamda, imkân sözcüğü "zihnimizde" varolan bir kavramdır. Eğer bu gerçekten doğru ise, o zaman imkânla fiilîlik arasındaki felsefî ilişki tamamen kopmuş olacaktır. İbn Rüşd, tümeller özneldir şeklindeki ifadesini Gazâlî'nin yanlış anladığını iddia eder:[215] Filozofların tümel kavramların dış dünyada değil de

---

[210] Daha ileri düzeyde bilgi için bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 71 vd.
[211] Bkz., İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 34-35.
[212] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 72 vd.
[213] İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 59.
[214] Leaman, *a.g.e.*, s. 73.
[215] Leaman, *a.g.e.*, s. 73.

sadece zihinde bulunduğu şeklindeki iddialarının anlamı şudur: Tümel kavramlar, dış dünyada potansiyel olarak bulunurken, zihinde fiilî olarak bulunmaktadır.[216]

İbn Rüşd'ün burada üzerinde durduğu nokta, dış dünyada tümel kavramların varlığını kabul etme zorunluluğu ile karşılaşmadan dış dünyadan onlardan söz etmenin imkân dahilinde olduğu hususudur. Başka bir ifade ile, bunların dış dünyada fiilen varlıklarından sözetmek mümkün olmamakla birlikte, potansiyel olarak varlıklarının mümkün olduğu söylenebilir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Tümel kavramlar niçin dış dünyada fiilen varolamazlar? Veya onlar niçin dış dünyada potansiyel olarak bulunmaktadır? Çünkü tümeller, ayrı ve müstakil olarak mevcudiyetinden söz edebileceğimiz bir kavram değildir. Bu nedenle, dış dünyada fiilen varolamazlar; ancak kuvve halinde bulunabilirler. Sözgelişi, mevcut masa ve sandalyelerden sözedilebileceği gibi, kırmızı masa ve sandalyelerin varlığından da söz edilebilir. Çünkü masa ve sandalyelerin -rengi ne olursa olsun- varlığı açık bir realitedir. Ancak mevcut bir "kırmızı"dan söz edilince, bundan ne kasdedildiği açık değildir. Gazâlî'ye göre "kırmızı" zihinsel bir olgudur; dış dünyanın bir versiyonu değildir. İbn Rüşd'e göre, kırmızı masaların varlığından söz ettiğimiz gibi, "kırmızı"nın varlığından söz edemeyiz. Çünkü kırmızı masalar ifadesinde tikellerin varlığı söz konusu edilirken, ikinci ifadede tümellerin statüsüne işaret edilmektedir.[217] Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün bir ölçüde Gazâlî ile anlaştığı söylenebilir. Ancak o bu noktada Gazâlî'ye şu şekilde karşı çıkmaktadır. "Aklın yargılarının, nefsin (zihnin) dışındaki nesnelerin tabiatları ile ilgili yargılar olduğu konusunda kuşku yoktur. Eğer nefsin (zihin) dışında mümkün ve imkânsız olan hiçbir şey bulunmasaydı, bu konuda aklın verdiği hüküm, hüküm olmaktan çıkar ve akılla kuruntu arasında hiçbir fark kalmazdı."[218] İbn Rüşd burada tümeller gibi imkân kavramının da dış dünyada bir varlığa sahip olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Ancak ona göre imkân kavramının dış dünyada potansiyel olarak varlığından sözedilebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd, imkân gibi kavramların salt zihinsel bir olgu olmayıp, dış dünyada da dayanaklarının bulunduğuna göndermede bulunarak Gazâlî'ye karşı çıkmaktadır. Bir başka ifade ile, imkân kavramı hem zihinsel hem de dış dünyadaki varlığın-

---

[216] İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 60.
[217] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 74.
[218] İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 61.

dan söz edilebilecek bir olgudur. Öyle görünüyor ki İbn Rüşd, tümellerin salt kavram olmalarının ötesinde, dış dünyada nesnel karşılıklarının bulunduğunu iddia etmektedir.[219]

İbn Rüşd Faslü'l-Makâl isimli eserinde, konuyu şu şekilde ortaya koyar: Evrenin ezelî olup olmamasına ilişkin Eş'ârî kelâmcıları ile eski filozoflar arasındaki anlaşmazlığın hemen hemen bir isimlendirmeden ibaret olduğu söylenebilir. Eş'ârî kelâmcıları ile eski filozoflar varlığın üç kategoride ele alınabileceği konusunda anlaşma halindedirler. Varlık, uçlarda Tanrı ile maddenin, ortada ise evrenin yer aldığı bir fenomen olarak düşünülmektedir. Madde, herhangi bir şey tarafından, kendisinden başka bir şeyden meydana getirilmiş olan bir varlıktır ve bundan önce zamanın varlığı söz konusudur. Eş'ârîlerle eski filozoflar bu varlık sınıfının hâdis olduğu konusunda anlaşmaktadırlar. Tanrı bir şeyden ya da herhangi bir şey tarafından meydana getirilmemiş olan bir varlıktır. Burada her iki grup Tanrı'yı ezelî olarak isimlendirmekte anlaşmaktadırlar. Evren ise, bir şey tarafından varlık alanına çıkarılan herhangi bir şeyden meydana gelmeyen ve kendisinden önce zamanın söz konusu olmadığı bir varlıktır. Onlar evrenle ilgili bu özellikleri kabul etmede de müttefiktirler. Kelâmcılar, evrenden önce zamanın bulunmadığını iddia etmektedirler. Çünkü onlar, zamanı hareket ve cisimlerden ayrılmayan bir fenomen olarak düşünmektedirler. Yine onlar, gelecek zamanın ve gelecek varlığın sonsuz olduğu konusunda da filozoflarla anlaşmaktadırlar. Onlar filozoflardan sadece geçmiş zaman ve geçmiş varlıklar konusunda farklı düşünmektedirler. Kelâmcılar bunların sonlu olduğunu savunurken, Aristo ve ekolü bunların sonsuz olduğunu savunmaktadır.[220]

İbn Rüşd'e göre aslında zaman hem hâdis hem de kadîm olan bir olguyu andırmaktadır. Daha doğrusu ona göre zaman, sonradan olmadığı gibi ezelî de değildir; çünkü gerçekten hâdis olan bir şey yokolabilir ve gerçekte kadîm olanın ise hiçbir sebebi yoktur. Aslında İbn Rüşd, Eş'ârî kelâmcılarının çoğunun görüşüne haksızlık etmektedir; ancak o şu noktada haklıdır; eğer kelâmcılar zamanın harekete bağlı olduğu şeklindeki Aristocu görüşü benimserlerse, bu durumda tüm tartışmayı bir noktaya kadar yatıştırmak mümkündür. Eğer zaman hareket kavramına bitişikse ve evrenin varlığı olmaksızın kavranması mümkün değilse, bu durumda sürekli yaratma halindeyse, o zaman onun ezelî olduğu söylenilebilir. Bu sürekli yaratmadan önce, evrenin kendisinden oluşturulabileceği hiçbir

---

219 Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 74 vd.
220 Bkz., İbn Rüşd, ***Faslü'l-Makâl***, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul, 1992, s. 84-86.

şey yoktu. Öyleyse evren yoktan yaratılmıştır ve ondan önce zamanın varlığı söz konusu değildir. Peki, yoktan yaratma olgusunu evrenin ezelîliği olgusundan ayırmaya yönelik bu çabanın bir başarı olduğu söylenilebilir mi?[221] İbn Rüşd, "evrenin ezelîliğini bir kenara bırakmaksızın yoktan yaratmayı kabul edebileceğini düşünmektedir. Zaman içinde yaratmayı ezelî yaratmanın karşıtı olarak görmek mümkündür; yoktan yaratmayı zaman içinde yaratmayla özdeşleştirmeye hiç gerek yoktur."[222]

İbn Rüşd'ün bu açıklamalarını genel olarak desetekler mahiyette bazı belirtiler olduğu söylenilebilir. Aristo'ya göre evren bir bütün olarak oluş ve yokoluşa tabi değildir. Fârâbî bu yaklaşımının, Aristo'nun zaman ve hareketle ilgili öğretisinin bir bütün olarak evrenin zamanla birlikte yoktan yaratılma imkânını ihtiva ettiğini savunur. Dolayısıyla O böyle bir yaklaşımı Yoktan Yaratma Öğretisiyle uzlaştırarak kabul etmektedir. Fârâbî daha da ileri giderek, Aristo'nun Theology'sinde açıkça Tanrı'nın evreni yoktan yarattığını savunduğunu iddia etmektedir. Aslında söz konusu eser Plotinus'un Enneadlar'ının bir parçasıdır. Bilindiği gibi o eserde, evrenin Tanrı'nın özünden sudûr ettiği anlatılmaktadır.[223] Fârâbî'nin bu açıklamaları, hem onun hem de Aristo'nun açıkça yoktan yaratmayı savunduğunu akla getirmektedir. Aynı şey İbn Rüşd'ün yukarıdaki açıklamaları için de geçerlidir. Öyleyse onların yoktan yaratmadan ne anladıklarnı ortaya koymak gerekiyor. Eğer onlar "yoktan yaratma" derken başta Gazâlî olmak üzere kelâmcıların savunduğu anlamda bir yaratmadan söz ediyorlarsa, bu durumda İslâm düşünce tarihinde evrenin ezelî olup olmadığına ilişkin bunca hararetli tartışma niçin yapılmıştır? Başka bir deyişle Fârâbî'nin yukarıda sözünü ettiğimiz Aristo'ya atfedilen eserde, Aristo'nun yoktan yaratmayı savunduğu iddiasını nasıl anlamamız gerekir? Gerçekten Aristo, Fârâbî'nin iddia ettiği gibi yoktan yaratmayı mı savunmaktadır? Öyle görünüyor ki Fârâbî'nin üzerinde durduğu "yoktan yaratma" kelâmcıların savunduğundan oldukça farklıdır.

H. Wolfson, Fârâbî'nin "yoktan yaratma" derken ne kasdettiğine açıklık getirmektedir. Wolfson'a göre, Fârâbî'nin söz konusu eserde Aristo'nun yoktan yaratılışı savunduğu iddiası, yoktan yaratmanın Tanrı'nın özünden taşmayla aynı anlama gelmesi demektir.[224] Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi, Aristo ve Eflatun başta olmak üzere

---

[221] Leaman, *a.g.e.*, s. 76.
[222] Leaman, *a.g.e.*, s. 76.
[223] Bkz., Leaman, *a.g.e.*, s. 76 vd.
[224] Leaman, *a.g.e.*, s. 77.

hemen hemen tüm Yunan filozofları, "hiçbir şeyin yoktan yaratılamayacağı"nı kabul ederler. Böyle bir düşünceyi postülat olarak kabul eden bir filozofun gerçekte "yoktan yaratma"yı kabul edebileceğini düşünmek mümkün değildir.

Filozofların evrenin ezelîliğini savunmak için ileri sürdükleri temel tezleri derli toplu bir biçimde özetleyip değerlendirecek olursak, tartışma genelde; 1) Evrenin birden bire varolduğu, 2) Zamanın mahiyeti, 3) İmkân kavramı ve 4) Bu kavramın bir dayanağı gerektirdiği iddiaları çerçevesinde vuku bulmaktadır.

Filozoflara göre, birinci iddiayı açıklamak mümkün olmadığı gibi, böyle bir iddia pek çok problemi de beraberinde getirmektedir. Onlar bu noktada, Allah'ı evreni yaratmaya sevkeden hâricî bir nedenin olması gerektiğini savunmaktadırlar. Gazâlî ise, Allah'ın evreni yaratması için hâricî bir nedenin gerekli olmadığını, O'nun farklı durumları ya da bir anı diğerine tercih edişini açıklamanın imkânsızlığını vurgulamaktadır. Ezelî bir varlığın zamana bağlı varlıkların, diğer bir deyişle, Allah'ın evrenin ve onun içindekilerin nedeni olduğu şeklindeki düşünceyi hem filozoflar hem de Gazâlî benimsemektedir. Ancak onlar bu düşüncenin ayrıntısı konusunda farklı düşünmektedir. Filozoflara göre Allah zamana bağlı olan oluş ve yokoluşlar âleminin direkt nedeni değildir. Çünkü O, zaman içinde doğrudan doğruya faaliyette bulunmaz. Bu nedenle, Allah yaratmada ve âlemle ilişki kurmada aracılar kullanır. Onları böyle bir düşünceye sevkeden şey, Allah'ın aşkınlığını koruma çabasıdır. Böylece filozoflar yoktan yaratmanın beraberinde getirdiği problemlerin ancak evrenin ezelîliğinin kabul edilmesi halinde çözümlenebileceği kanısındadırlar.

Aslında her iki taraf da zamanla hareket arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu, Allah'ın zaman ve mekanın dışında olduğunu kabul eder. Ancak zamanın mahiyeti, zaman-hareket ilişkisinin doğurduğu sonuçlar bakımından oldukça farklı bir yaklaşım sergilerler. Zaman ister ezelî isterse hâdis olsun, her halükarda o harekete bağlıdır. Dolayısıyla zaman hareketin sonucudur. Filozoflar, zamanı evrenin dolayısıyla gökkürelerinin ezelden beri sürüp gelen hareketinin bir sonucu olarak görürler. Zaman konusunda böyle bir yaklaşımın mantıksal sonucu, onun ezelî ve sonsuz oluşudur. Gazâlî zamanı yoktan yaratılan evrenin hareketine bağlar. Birinci yaklaşımda hareketin ezelî oluşu zamanın ezelî oluşunu zorunlu kılarken, ikinci yaklaşımda böyle bir zorunluluk yoktur. Buna göre evrenin sonradan yaratılması veya hareketin hâdis oluşu, zamanın da hâdis ve sonlu oluşunu gerektirmektedir. İşte tarafların zamanın mahiyeti konusunda farklı düşünmelerinin nedeni bu-

dur. Buna göre Gazâlî'nin savunduğu zaman anlayışı dikkate alındığında, filozofların daha önce değindiğimiz "evren niçin yaratılmış olduğu zamandan önce veya sonra yaratılmıştır" şeklinde öne sürdükleri itirazın pek makul olmadığı görülüyor. Böyle bir iddia karşısında Gazâlî'nin itirazı oldukça yerindedir.

Daha önce değindiğimiz gibi Aristo, ezelî, bir anlamda ilâhî statüye sahip olan varlıkların zamana bağlı olmadıklarını söyler. Bu nedenle İslâm filozoflarına göre, Tanrı zamana bağlı varlıklarla, dolayısıyla evrenle direkt ilişkiye girmemekte, bunun için o bir takım aracılar yoluyla evrenle ilişki kurmaktadır. Zira aşkın bir varlığın zamanda faaliyette bulunması mümkün değildir. Bunun aksini savunmak Tanrı'yı sıradan bir varlık konumuna düşürecektir. Daha doğrusu, Tanrı'nın sürekli değişikliklere maruz kalan ve zamana bağlı olan evreni doğrudan doğruya etkilemesi ve orada bir takım değişiklikler meydana getirmesi O'nun uluhyetini zedeler. Bu durumda, filozofların takdim etmeye çalıştıkları şekliyle, Tanrı ile evren arasında ciddi bir ilişkiden söz edilemez. Böyle bir tutum ise, hem Tanrı'nın ulûhiyetini kuşkulu ve tartışmalı bir konuma getirecek, hem de O'nun evrenin gerçek nedeni olduğu gerçeği ile çelişecektir. Bir yandan Allah'ın evrenin gerçek nedeni olduğunu savunacaksınız, diğer yandan da Allah'la evren arasında ciddi bir ilişkinin imkânsızlığını iddia edeceksiniz. Böyle bir ilişkinin pamuk ipliğiyle bağlı bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu ise, O'nun evrenle yaratmanın dışında hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemekle bir ve aynı şeydir. Filozoflar savundukları sudur öğretisi ile bir taraftan Tanrı'nın aşkınlığını, varlığını ve birliğini koruyalım derken, öte taraftan O'nunla evren arasındaki tüm ilişkileri Aristocu ve Plotinuscu bir takım ilkeler adına koparmaktadırlar. Böyle bir yaklaşım onları bir ölçüde, tüm yapıp ettiği evreni yaratıp kendi haline terk eden bir Tanrı anlayışına götürmektedir. Bu ise, onların gerçekte ortaya koymaya çalıştıkları şeyi vermemektedir.

Filozoflarla Gazâlî arasında evrenin ezelîliğine dair öncülerin bir kısmı kavramsal tahlillere dayanmaktadır. Burada temelde üzerinde durulan anahtar kavram "imkân" kavramıdır. İbn Rüşd imkân kavramını ortaya çıkması gereken bir olgu olarak ele alır. Ona göre imkânla fiililik (imkânın gerçekleşmesi) aynı alanı ifade eder. Gazâlî ise imkân kavramına daha çok mantıkî anlamda yaklaşır ve böylece aralarında bir ilişki olmakla birlikte imkânla fiilîlik farklı alanları ifade eder. Dolayısıyla onlar bu kavramı farklı anlamlarda kullanmaktadırlar. Aynı kavramdan farklı şeyler anlaşılınca ya da aynı kavrama farklı anlamlar yüklenince, böyle bir şeyin bizi ileteceği sonucun da farklı olacağı açıktır.

Gazâlî imkân kavramının dış dünyada nesnel bir karşılığı olmayan zihinsel bir kavram olduğunu savunurken, filozoflar onu gerçeklikle sıkı bir biçimde birbirine bağlamaktadırlar. Dolayısıyla Gazâlî şeyleri/olguları bir dayanak olmaksızın, bir anlamda onları dış dünyada bilfiil varolmadan (gerçekleşmeden) da kavrayabileceğimizi savunur. Buna göre imkân kavramının bir dayanağa ihtiyacı yoktur. Bu nedenle, evrenin bir dayanağı (ezelî madde) gerektirmesi zorunlu değildir. Böyle bir şeyin gerekliliğini savunmak bizi yanılgıya düşürür. Aslında imkân kavramının çözümlenmesinde Gazâlî'nin yoğun olarak üzerinde durduğu temel nokta, kendi imkân anlayışı ile filozofların imkân anlayışları arasındaki farklılığı tartışmaktır. Bir anlamda onlar, dolaylı olarak söz konusu bu farklılığın kendilerini ilettiği sonucu tartışmaktadırlar. Filozoflara göre, tümel kavramlar dış dünyada potansiyel olarak, zihinde ise fiilî olarak bulunmaktadır. Dış dünyada sadece tikeller (kavramlar) bulunmaktadır ve bunlar da akılla değil, duyularla kavranmaktadır. Gazalî, filozofların tümeller ve tikeller konusundaki bu görüşüne aynen katılır. Buna göre O, imkân kavramı ile fiilîlik arasındaki -eğer gerçekten bir ilişki/bağ varsa- felsefî ilişkiyi tamamen koparmış görünmektedir. Burada hem Gazâlî hem de filozoflar imkân kavramının tümel bir kavram olduğunu kabul etmekte ve bu konuda aynı şeyleri düşünmektedirler. Bu durumda tarafların imkân kavramı ve onun bir dayanağı gerektirdiği konusundaki tartışmaları anlamsız görünmektedir. Ancak filozofların yukarıda tümel kavramlar konusundaki açıklamalarına ek olarak İbn Rüşd'ün şu tutumu konuya açıklık getirmektedir: O gerçekte tümellerin yani imkân kavramının salt zihinsel bir olgu olmayıp, onun dış dünyada da nesnel karşılığının/dayanağının olduğunu savunmaktadır. Gazâlî ise imkân kavramının dış dünyada nesnel bir dayanağının olduğunu kesinlikle reddetmektedir. İşte imkân kavramına ilişkin Gazâlî ile filozoflar arasındaki farklılık tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Böylece onlar bu kavramın tahlilinden hareketle evrenin ezelî olması gerektiğini savunurken, Gazâlî de bu kavramın tahlilinin bizi böyle bir sonuca iletmediğini, aksine evrenin hâdis olması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda hangi tahlilin daha anlamlı olduğu yoruma açıktır. Filozofların Yoktan Yaratma Öğretisi karşısında, sudur öğretisini benimsemiş olmaları veya savunmaları daha çok onların Yunan felsefesinin, özellikle de Aristo ve Plotinus'un etkisinde kalmalarıyla açıklanabilir. Bu noktada belirleyici olan şey, Kur'ân'dan ziyade felsefe ya da akıldır.

III. BÖLÜM
MODERN BİLİMDE VAR OLUŞ KURAMLARI

Bu bölümde ele alacağımız ve konumuz açısından oldukça önemli olan var oluş kuramlarına girmeden önce bilimsel bir kuramın ne olduğu ve hangi niteliklere sahip olması gerektiği gibi hususları açıklığa kavuşturmak bir önbilgi olarak zorunludur. O halde genel olarak kuram (teori): "Bilinmeyen hakkında ileri sürdüğümüz kesin olmayan, ancak doğru olması mümkün olan bilgi ve anlayıştır."[1] Burada "bilinmeyen" derken, hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız şeyi değil, bilmediğimiz ancak bilmek için araştırdığımız ve sonuçta hakkında kesin omayan bir bilgiye ulaştığımız anlayışı kasdediyoruz.[2] Bu durumda, hangi konuda olursa olsun bir kuramın savunduğu düşünceler, kesinlikle o konuda söylenmesi gereken son sözler değildir. Çünkü kuram deney ve gözlemlerle geçersizliği ortaya konmadıkça, geçerliliğini sürdürür. Bu, kuramın deney ve gözlemlerle doğruluğunun ya da yanlışlığının ortaya konmasına bağlıdır. O halde "geçerli, sağlam ve iyi bir kuram nasıl olmalıdır?" sorusunu cevaplamaya çalışalım. Ünlü teorik fizikçi Stephen Hawking'e göre, iyi bir kuram, pek çok gözlemi kusursuz bir biçimde açıklamalı ve gelecekte yapılan gözlemlere ilişkin kesin tahminlerde bulunmalıdır. Yine iyi bir kuramın daha önce araştırılarak ortaya konmuş şeylerle çelişmemesi gerekir.[3] Daha doğrusu, bilimsel bir teorinin öngördüğü tahminlerin deney ve gözlemlerle doğrulanması gerekir. Ancak gerçeği açıklamada bu yeterli olmayabilir.[4] Hawking özetle bu konuda şunları söylemektedir: "Ben bir kuramın gerçeklikle denkliğini beklemiyorum; çünkü gerçekliğin ne olduğunu bilemiyorum. Gerçeklik, bir turnusol kağıdıyla sınanamaz. Benim ilgi duyduğum tek şey, kuramın ölçüm sonuçlarını öngörebilmesidir."[5] Bir kuram, yalnızca bir önerme olması açısından her zaman geçicidir. Deneylerin sonuçları kuramla ne kadar uyuşursa uyuş-

---

1 Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı," ***İslâmî Araştırmalar***, c.4, Sayı:3, Ankara, 1990, s. 175.

2 Açıkgenç, ***a.g.m.***, s. 175.

3 Kity Ferguson, ***Stephen Hawking'le Zaman ve Uzayda Gezinti,*** (Çev. Pınar Baldıran), Alkım Yay., y.y., trs., s. 10.

4 Bkz., Stephen W. Hawking and Roger Penrose, "The Natura of Space and Time," ***Sciënctific American***, July, 1996, s. 60,

5 Hawking and Penrose, ***a.g.m.***, s. 65.

sun, gelecekte ortaya çıkacak olan bir sonucun kuramla çelişmeyeceğinden emin olmak mümkün değildir. Ayrıca, kuramın tahminiyle ilgili tek bir çelişki bulmak sûretiyle yanlışlığı ortaya konabilir. Bilim felsefecisi Karl Popper'a göre, iyi bir kuram ilkesel gözlemlerle yanlışlığı kanıtlanabilen bir takım tahminlerde bulunabilme özelliğini taşıması gerekir. Bu tahminler bütün deney ve gözlemlerce doğrulanırsa, kuram geçerliliğini sürdürür ve ona olan güvenimiz artar; ancak kuramla uyuşmayan herhangi bir gözlem ya da deney ortaya çıkarsa, o zaman o kuramı ya bırakmamız ya da değiştirmemiz gerekir.[6]

Kimi bilimsel kozmoloji teorieleri eşsiz bir yaratılış olan evrenin bir başlangıcı olduğu şeklindeki postulata dayanırken, kimileri de sürekli yaratmadan söz etmektedir. O halde evrenin yaratılışına ilişkin teoriler temelde ikiye ayrılmaktadır.[7] Şimdi bu bağlamda ele alacağımız Durgun Durum ve Büyük Patlama kuramları yukarıdaki bilgiler ışığında incelendiğinde, bilimsel bir kuram niteliği taşıyıp taşımadıkları kendiliğinden ortaya çıkacak ve iyi bir kuramın nasıl olması gerektiği konusunda verdiğimiz bilgiler daha somut hale gelecektir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele açıklayacağımız Büyük Patlama Modelinin antitezi şeklinde ortaya çıkan pek çok model vardır. Biz bunlardan sadece yaygın olarak kabul gören Durgun Durum modeli üzerinde duracağız.[8]

1. DURGUN DURUM KURAMI

Bu model, Herman Bondi, Thomas Gold ve Fred Hoyle tarafından 1948'de ortaya atılmıştır. Bu modelin savunduğu temel iddiaya göre, galaksiler birbirinden uzaklaştıkça aralarındaki boşluklarda yaratılan yeni maddeden sürekli olarak yeni galaksiler (yıldız kümeleri) oluşmaktadır. Bu yüzden, evren kabaca her zaman uzayın her noktasından aynı görünmekte ve yoğunluk hemen hemen hiç değişmemektedir.[9] Daha açık bir ifade ile, evren ezelî ve sonsuzdur; kesinlikle hiçbir değişikliğe uğramamıştır.[10] Bize ezelî ve sonsuz bir evren anlayışı takdim eden bu model, bu özelliğinden dolayı felsefî olarak son derece cazip görülmüştür.[11] Böyle bir anlayış bizi zamanın da ezelî ve sonsuz olduğu

---

[6] Stephen W. Hawking, ***Zamanın Kısa Tarihi***, (Çev. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, trs., s. 22.

[7] Ronald W. Hephurn, "Creation, Religious Doctrine of.", ***The Encyclopedia of Philosophy***, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan and Free Press, vol. 2, 1967, s. 255.

[8] Hawking, ***a.g.e.***, s. 59.

[9] P.J.E. Peebles, David N. Schramm, Edwin L. Turner, Richard G. Kron, "The Evolution of the Universe", ***Scientific American***, vol. 271, N. 4, October, 1994, s. 55. Krş., Stephen W. Hawking, "The Edge of Spacetime," ***The New Physics***, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, 1989, s. 66.

[10] Richard Morris, ***The End of the World***, Anchor Press, New York, 1980, s. 130-131.

[11] Ümit Şimşek, Big Bang, ***Yeni Asya Yay.***, İstanbul, 1980, s. 30.

sonucuna iletir. Durgun Durum modeli, bu özelliğiyle Aristo ve Eflatun'un yaratılış modelini anımsatmaktadır.

Durgun Durum modeli'ne göre, evren genişliyordu; zira bu deneysel bir olguydu. Bu kurama göre, acaba galaksiler ya da yıldız kümeleri bir anda mı varoldu? Yoksa onların var oluşu bir süreci mi gerektiriyordu? On milyon ışık yılı uzaklıkta bulunan iki galaksinin varlığını düşünelim. Evren genişledikçe bu uzaklık iki katına çıkacaktır. Bu, yeni bir galaksinin ortaya çıkması için yeterli bir zaman demektir. İşte yeni galaksi, bu zaman sürecinde birbirinden uzaklaşan iki galaksinin arasında, yeniden yaratılan maddeden meydana gelmektedir.[12] Çünkü kozmik mekanizmanın devam etmesi, bu maddenin sürekli olarak yeniden yeterli miktarda yaratılmasına bağlıdır.[13] Dolayısıyla galaksiler bir anda varolmamakta, onların varlığı belli bir süreci gerektirmektedir. Bu modelin savunucuları, evrende yaşlı yıldızlar ve yeni madde bulunduğunu iddia ederek görüşlerini desteklemeye çalışırlar.[14] Ayrıca Hawking bu modelin, gözlemlerle doğrulanabilecek bir takım tahminlerde bulunduğunu,[15] iyi ve basit bir model olduğunu, daha doğrusu bu kuramın bu bölümün başında değindiğimiz bilimsel kuramın niteliklerini taşıdığını ileri sürer.[16] Ancak ne var ki 1950-1960 yıllarda yapılan gözlemlerle Durgun Durum modeli çelişiyordu. 1965'de Penzias ve Wilson'un mikrodalga radyasyonunu keşfetmesiyle, bu model iyi bir model olma özelliğini kaybetmişti. Dolayısıyla, artık bu modelin varlığının tabii bir açıklaması yoktur.[17]

Şimdi bu kuramın cevapsız bıraktığı ve karşı karşıya kaldığı güçlüklerin neler olduğunu belirlemeye çalışalım. Durgun Durum kuramının savunucuları, galaksiler arası uzayda oluşan hidrojenin hiçbir şeyden meydana gelmediğini bir postulat olarak kabul etmektedirler. Binlerce yılda meydana gelen yeni bir hidrojen atomu, gerekli olan maddenin oluşmasını sağlamaktadır.[18] Öyle görünüyor ki burada, maddenin temelini teşkil eden hidrojen atomlarının neden ve nasıl oluştuğu, maddeyi nasıl meydana getirdiği sorusu cevapsız kalmaktadır. Kanaatimizce bu soru, Durgun Durum modelinin en hassas ve can

---

[12] Morris, *a.g.e.*, s. 131.
[13] Hephurn, *a.g.m.*, s. 255.
[14] Faruk Yılmaz, ***Kainatın Yaratılışı***, Marifet Yay., İstanbul, 1992, s. 76.
[15] Hawking, *a.g.m.*, s. 66.
[16] Hawking, *a.g.m.*, s. 60.
[17] Hawking, *a.g.m.*, s. 66.
[18] Morris, *a.g.e.*, s. 131-132.

alıcı noktasına yöneltilmiş bir sorudur. Tam da bu noktada Thomas Kuhn'un şu sözü bize ışık tutmaktadır: "Bilim adamları, kendi ideoloji ve inançlarına uygun teoriler üretirler."[19] Bu kuramın savunucuları tıpkı maddeci ateistlerin savunmaya ve açıklamaya çalıştığı gibi bir evren takdim etmeye çalışıyorlardı. Prigogine'in haklı olarak vurguladığı gibi onların "asıl hedefleri insanın kendi başına olduğu ve herhangi ilâhî ya da tabiî bir otoriteden ceza ya da ödül beklemek zorunda olmadığı ilâhsız, kanunsuz bir dünya tanımlamaktı."[20] Bu cümleden hareketle, bütün bilim adamlarının böyle bir tavır sergilediklerini söylemek elbette mümkün değildir. Ancak bilimi bir inanç ve bir ideolojiye ingirgeyen kişilerin varlığını da göz ardı etmemek gerekir. Durgun Durum modeli bunun en çarpıcı örneklerinden birini teşkil eder. Zira bu modelin mimarları ateist ve materyalist oldukları için evrenin ezelî ve sonsuz olduğunu, hidrojenin dolayısıyla maddenin sürekli olarak kendi kendine varolduğunu savunmaktadırlar.[21] Onlar olanı ve meydana geleni değil, olmasını istedikleri şeyi ortaya koyma çabasındadırlar. Burada evrenin ezelî ve sonsuz olduğunu, yoktan yaratmanın mümkün olmadığını savunanların ateist olduklarını söylemek istemiyoruz. Böyle bir iddiada bulunmamız halinde, en başta Aristo ve Eflatun'un ateist olduğunu söylememiz gerekecektir. Ancak biz biliyoruz ki ne Aristo ne de Eflatun ateistti. Durgun Durum modelinin taraftarlarına göre evrenin oluşumunda Tanrı'nın yeri yoktur. Evren kendi kendine oluşmuştur.[22] Bir anlamda bu modelde teistik imalar devre dışı bırakılmaktadır. Atomlar kendi kendilerine meydana gelmekte, onların meydana gelişi hiçbir aracı olmaksızın vuku bulmaktadır.[23]

Bu kuramın temel tezlerinden birisi de, evrenin ezelden beri hep aynı şekilde olduğu ve hiçbir değişikliğe maruz kalmadığı şeklindedir. Bu noktada şu soruyu sormadan edemiyoruz: Evren niçin hep aynı şekilde kalmaktadır? Bu modelin savunucularına göre evren böyledir; zira aynı kalabilmenin geçerli yolu budur.[24] Bu tezin hararetle savunulduğu dönemlerde bile, böyle bir açıklama doyurucu olmaktan uzaktır. Bu açıklama herhangi bir sandalye için, bu sandalye niçin böyledir şeklindeki soruya, öyle olması gerektiği için

---

[19] Saadettin Merdin, ***Tanrı'ya Koşan Fizik***, Timaş Yay., İstanbul, 1995, s. 58.
[20] İlya Prigogine ve Isabelle Stengers, ***Kaostan Düzene***, (Çev. Senai Demirci), İz Yay., İstanbul, 1996, s. 97.
[21] Merdin, ***a.g.e.***, s. 58.
[22] Morris, ***a.g.e.***, s. 132.
[23] Hepburn, ***a.g.m.***, s. 256.
[24] Steven Weinberg, ***İlk Üç Dakika***, (Çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan), Tübitak Yay., 3. bs., Ankara, 1995, s. 5.

öyledir; öyle kalabilmesinin tek yolu budur şeklinde verilen cevaba benzemektedir. Düşünce tarihinde pek çok düşüncenin tez ve anti-tez şeklinde ortaya çıktığını biliyoruz. Bu bağlamda, Durgun Durum modeli de Büyük Patlama Modelinin anti-tezi olarak ortaya atılmıştır. Artık hemen hemen hiç kimse evrenin ezelî ve sonsuz olduğuna inanmamaktadır. Çünkü modern veriler böyle bir düşüncenin savunulmasını imkansız kılmaktadır. Öte yandan bu modelin yaratılış tezine katkı sağladığı da söylenebilir.[25] Bu model takriben on yıl boyunca savunulmuştur. Genellikle bilimsel teorilerin bir çoğu çok hızlı bir biçimde değişmektedir[26] ya da deney ve gözlemlerle doğrulanamadığı için terkedilmektedir.

Sonuç olarak Durgun Durum modelinin daha önce de değindiğimiz gibi pek çok açmazı vardır. Bu model, değişmeyen, sabit ve durağan bir evren öngörmektedir. Zaten bundan dolayı kendisine "Durgun Durum modeli" denmiştir.[27] Buraya kadar yapılan açıklamalar dikkate alındığında, bu modelin gerçekliğini savunmak mümkün değildir. Zira bu model, daha önce açıkladığımız bilimsel bir teoride bulunması gereken özelliklerin hiçbirisini taşımamaktadır. Bu nedenle o, tümüyle geçerliliğini kaybetmiş, evrenin var oluşunu açıklama noktasında insanlığa verebileceği hiçbir şeyi kalmamış bir model olarak karşımızda durmaktadır.

2. BÜYÜK PATLAMA KURAMI

Statik evren anlayışından genişleyen evren anlayışına nasıl gelindiğini anlamak için Aristo'dan Newton ve Einstein'e uzanan çizgide Big Bang'e götüren süreci iyi bilmek gerekiyor. Bu süreç bize Büyük Patlama Modelinin arkaplanını verecektir. Aksi takdirde, ilerde ele alacağımız bu kuram havada kalacaktır.

Evrenin nasıl ve niçin varolduğu hususunun dinî, felsefî ve bilimsel açıklamaları dışında mistik açıklaması da yapılmıştır. Başka bir deyişle, mistiklerce insanın bilinçli bir varlık oluşu, evrenin en önemli açıklaması olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu anlayışa göre evrenin özü, esası ve esrârı ancak "bilinç"le açıklanabilir.[28] Konumuzla direkt ilgili olmadığı için bu konuya işaret etmekle yetiniyor, ayrıntıya girmiyoruz.

Pek çok konuda olduğu gibi, evren ve onun yaratılışına ilişkin ilk bilgiler, din ve mitolojiden gelmiştir. Eski dünyada insanların çoğu, dinin de etkisiyle evrenin sonlu oldu-

---

[25] Merdin, *a.g.e.*, s. 239.
[26] Morris, *a.g.e.*, Önsöz.
[27] Yılmaz, a.g.e, s. 72.
[28] Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 54. Geniş bilgi için bkz. William S. Morgan, ***The Philosophy of Religion***, New York, 1950, s. 366-371.

ğuna inanıyorlardı.[29] Dinin, bilim ve felsefeden önce evrenle ilgili problemlere çözüm aradığı görülmektedir. Evrenin yaratılışı sorunu bundan sonra yeni oluşmaya başlayan felsefenin de ilgi odağı haline gelmiştir. Aristo'ya göre, evrenin tam merkezinde sabit ve hareket etmeyen dünya, onun üstünde de gökyüzü yer almaktadır. Gök cisimleri de dünyanın etrafında sabit bir hızla dairesel olarak hareket etmektedir. Aristo dairesel hareketin en yetkin ve en mükemmel hareket olduğunu düşünmektedir.[30] Ortaçağda tartışmasız en büyük astronomi uzmanı olarak kabul edilen Batlamyus, Aristo'nun söz konusu bu modelini geliştirerek ona en son şeklini vermiştir. Evrenin merkezinde hareketsiz duran dünyayı ay, güneş, yıldızlar ve o zamana kadar bilinen beş gezegeni taşıyan sekiz tane iç içe geçmiş hareket eden küreler çevrelemektedir. Bu merkez etrafında hereket etmeyen evrenin sınırı en dıştaki durağan yıldızlar küresidir. Bunun ötesinde ne olduğu hiçbir şekilde bilinmiyordu. Zira ondan ötesi, gözlemlenemediği için evrenin bir parçası olarak kabul edilmiyordu. Bu model, Hıristiyan kilisesince kutsal kitaba uygun evren modeli olarak kabul edilmiş[31] ve on altı asır boyunca geçerli tek model olarak kalmıştır. Görüldüğü gibi, Aristo'nun ileri sürdüğü ve Batlamyus'un geliştirdiği bu model, on yedinci yüzyıla kadar tartışmasız tek evren modeli olarak kabul edilmiştir. Bu modele öldürücü darbeyi on yedinci yüzyılda Galileo vurmuştur. Galileo'nin yaptığı gözlemler, yıldızların güneşe benzediğini ve sonsuz evrende hep aynı şekilde yayıldıklarını ortaya koymuştur. Böylece Dünya'nın evrenin merkezinde olmadığı ortaya çıkmış ve bu konudaki yaygın inanç terk edilmiştir. Galileo'nin bu gözlemiyle evrenle ilgili pek çok problemin çözümlendiğini söylemek mümkün değildir. Ancak onun buluşunun bilim tarihinin kilometre taşlarından birisi olduğu rahatlıkla söylenilebilir. Evrenin zaman içinde değişmeyeceği düşüncesi, 18. ve 19. yüzyıllarda son derece yaygın bir düşünceydi. Çünkü böyle statik bir evrenin bir başlangıcının olup olmadığı sorusu, metafizikle ilgili bir soru olarak kabul edilmiştir.[32]

Bu yüzden 20. yüzyıla kadar hiç kimse evrenin genişlemekte ya da büzülmekte olduğunu tahmin edememişti. Genel inanışa göre evren, ya ezelden beri hiç değişmeden varlığını sürdürüyordu ya da geçmişte belli bir anda bugün gözlemlediğimiz şekilde yaratılmıştı. Evrenle ilgili böyle bir inanışın nedeni, ya insanların sonsuzluğa ilişkin soru sor-

---

[29] Hawking, *a.g.m.*, s. 61.
[30] Morris, *a.g.e.*, s. 125.
[31] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6 bs., İstanbul, 1990, s. 217; Hawking, *a.g.e.*, s. 14-16.
[32] Hawking, *a.g.m.*, s. 61-62.

maktan korkma eğilimleri ya da evrenin ezelden sonsuza kadar hiç değişmeden varolacağı düşüncesinin rahatlığına sığınmalarıdır. Galileo'den sonra evrenle ilgili en önemli buluş hiç şüphesiz 17. yüzyılda Newton'ın genel çekim kanununu keşfetmesi oılmuştur. Bu dönem, "Klasik Bilimin Altın Çağı" gibi görülmesine neden olmuştur. Çekim kanunu, evrenin statik olamayacağını göstermesine rağmen, insanlar evrenin genişleyebileceğini düşünememişlerdir. Newton'ın çekim yasasının başarısı, Laplace'ın bilimsel "belirlenirlik ilkesi"ni ortaya atmasına neden olmuştur. Bu ilkeye göre evrenin belli bir andaki durumu bilindiğinde, onda olup bitecek olan herşeyi belirleyen kanunların olması gerekir. Ancak belirlenirlik ilkesi, bize evreni açıklayacak yasaların nasıl seçilmesi gerektiğini söylemediği gibi, onun ilk durumunu da belirlemiyordu. Bunlar Tanrı'ya havale edilmişti. Eksikliklerine rağmen bu ilke, Heisenberg'in "belirsizlik ilkesi"ni* ileri sürünceye kadar varlığını sürdüren önemli bir varsayım olarak kalmıştır.

Sonsuz statik bir evrenin mümkün olamayacağına ilişkin bir başka çıkış da 1823'de Heinrich Olbers tarafından yapılmıştır.[33] Olbers paradoksu olarak bilinen bu tezde Olbers özet olarak şunu söylemektedir: Eğer evren sonsuzsa, o zaman onun sonsuz sayıda yıldız ihtiva etmesi gerekir. Bu ise gökyüzünün gece de gündüz gibi parlak olması demektir. Oysa biz biliyoruz ki realite bunun aksini göstermektedir. O halde, evrenin sonsuz olduğu ve sonsuz sayıda yıldız ihtiva ettiği söylenemez. Evren sınırlıdır ve sınırlı sayıda yıldız ihtiva etmektedir.[34] Görüldüğü gibi ne Galileo'nin ne de Newton ve Olbers'in buluşları tam anlamıyla statik evren anlayışının yıkılmasına yetmemiştir. Kaldı ki en başta onlar, evren anlayışlarını değiştirmediklerine göre başkalarından bu konuda bir şeyler beklemek anlamsızdır.

Statik evren anlayışı, Einstein'ın 1915'te genel izâfiyet kuramını ortaya atmasına kadar devam etmiştir. Düşünce tarihinin başlangıcından o ana kadar statik evren modeli kesinlikle sorgulanmamıştır. Genel izâfiyet kuramı, evrenin genişlemesi ya da büzülmesi gerektiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, o, evrenin bir başlangıcı ve bir sonu olduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki bu buluş, büyük bir şaşkınlığa sebep olmuştur. İn-

---

* Bu ilke, aynı anda bir parçacığın hem konumunun hem de hızının belirlenemeyeceğini söyler. Parçacığın konumu bilinince hızı bilinemez; hızı bilinince de konumu bilinemez. Bkz. Quentin Smith, "Atheism, Theism and Big Bang Cosmology," ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, ed. W.L. Craig and Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 199.

33 Bkz., Hawking, ***a.g.e.***, s. 18-19, 67, 180; Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 62.

34 Şimşek, ***a.g.e.***, s. 27.

sanların eski düşüncelerini terketmeleri çok zordur. Bu nedenle statik evren modeli karşısında böyle bir modelin kabul edilmesi oldukça güçtür. Bu modelin mimarı Einstein bile statik ve zamansız bir evren düşüncesini terketmek istemiyordu.[35] Einstein evrenin sabit ve statik olduğundan son derece emindi. Bu yüzden o, evrenin genişleyebileceğini ya da büzülebileceğini asla düşünmemişti. Halbuki, genel izâfiyet kuramının alan denklemleri onun düşüncesinin aksine bir evrenin varlığını öngörüyordu. Buna rağmen, Einstein evrene statik bir görünüm verebilmek için genel izâfiyet kuramı denklemlerine "kozmolojik sabit" denen son derece yapmacık ve zorlama olan bir sayı ekleyerek denklemlerin sonucunu değiştirmiştir.[36]

Yıllar sonra Einstein, kozmolojik sabiti genel izâfiyet kuramının alan denklemlerine koymanın hayatının en büyük hatası olduğunu kabul edecektir. Hawking'kin de haklı olarak belirttiği gibi, Einstein'in statik evren modeli, teorik fiziğin en büyük yanlışlıklarından birisidir. Şayet Einstein, kozmolojik sabiti dikkate almaksızın genel izâfiyet kuramının orijinal versiyonuna sadık kalmış olsaydı, evrenin genişlemesi ya da büzülmesi gerektiğini daha önce tahmin edebilecekti.[37] Aslında Einstein, Giardano Bruno'nun yüzyıllar boyunca bilimin akidesi haline gelmiş ve çok uzun bir süre Batı bilim anlayışınca adeta bir dogma olarak kabul edilen şu sözleri tekrarlıyordu:[38] "Kainat sonsuz ve hareketsizdir... Kendini lokal olarak değiştirmez... Kendini yeniden üretmez... Yıkılamaz... Değişmez..."[39] Ne var ki Einstein, evrenle ilgili söz konusu tezi kanıtlamasına rağmen, yaptığı hatadan ve statik evren anlayışının güçlü bir biçimde etkisinde kaldığından dolayı genel izâfiyet kuramının sonucunu farkedememiştir. Statik evren anlayışının uzun süre varlığını nasıl koruyabildiğine ilişkin şu ifadeler bize bir fikir verebilir: "İki bin yılı aşkın bir zamandır, eski Yunan döneminden yirminci yüzyılın başlarına kadar, batılı filozoflar ve bilim adamları, evrenin statik ve değişmez olduğuna inanıyordu. Onlara göre hiçbir zaman evrenin değişebileceği kesinlikle söz konusu değildi. Evrenin değişebileceği düşüncesi, onlar için son derece anlamsız bir düşünceydi."[40]

---

35 Bkz., Morris, *a.g.e.*, s. 126; Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 259.
36 Peebles v.diğ., s. 53. Krş., Merdin, *a.g.e.*, s. 221.
37 Hawking, *a.g.m.*, s. 64.
38 Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 48 vd.
39 G. Bruno, 5. Diyalog, "De La Causa", Opere Italiane, I, (Bari: 1907)'den naklen Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 259
40 Morris, *a.g.e.*, s. 125.

a. Büyük Patlama Kuramına Göre Var Oluş

"Kendimizi şaşırtıcı bir dünyada bulmaktayız ve çevremizde gördüğümüz herşeyden bir anlam çıkarmak istiyor ve kendimize şu soruları soruyoruz: Evrene ilişkin ne biliyoruz ve nasıl biliyoruz? Evren nereden gelip nereye gidiyor? Evrenin mahiyeti nedir? Evren niçin böyle? Evrenin zamanda bir başlangıcı var mıdır, varsa ondan önce ne oldu? Evren sonlu mudur, sonsuz mu?"[41] Evrene ilişkin bu sorular, düşünce tarihinin başlangıcından modern zamanlara kadar insanların sürekli olarak cevap aramaya çalıştığı can alıcı sorulardır. Onlar, evren mabedinin esrarını çözmek ve onun sırdolu perdesini yavaş yavaş aralamak için anahtar niteliği taşımaktadır. Bu sorular sedece bilimin değil, din ve felsefenin de muhatap olduğu sorulardır.

Bu soruların bir kısmı tartışma götürmesine rağmen, pek çoğu modern fizik ve astronomideki baş döndürücü yeni gelişmelerin ışığında tarafsız bir biçimde cevaplanabilmektedir.[42] Bu soruları cevaplamadan önce burada konumuz evren olduğuna göre, evrenin tanımını yapmak bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Günlük konuşmalarda sık sık kullandığımız evren, dünya, âlem ve kainat gibi sözcükler, gerçekten bizim kullandığımız anlamda mı kullanılmaktadır yoksa bu sözcükler daha farklı bir anlama mı gelmektedir? Anlatılmak istenen herhangi bir olgunun doğru ve açık bir şekilde anlaşılması, önemli ölçüde temel kavramların doğru ve gerçek anlamlarıyla kullanılmasına bağlıdır. Evren sözcüğü birlik ve bir sözcüklerinden türemiştir. Bu ise herşeyin tek bir bütünde toplanmış olduğunu ifade eder.[43] Dolayısıyla evren galaksiler topluluğu anlamına gelmektedir. Evrende binlerce galaksinin varolduğunu, bu galaksilerde binlerce yıldız olduğunu biliyoruz. Bu, evrenin insanın tasavvur edemeyeceği kadar büyük ve geniş olduğunu göstermektedir.

Ancak yirminci yüzyılın başlarına kadar evren bu geniş anlamıyla kullanılmadı. Daha önce yaygın bir şekilde evrenin tek bir galaksiden (samayolu) ibaret olduğu düşünülüyordu.[44] Modern fizikteki hızlı gelişmeler pek çok konuda olduğu gibi, evren anlayışımızda da olağanüstü bir sıçrama meydana getirdi. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi,

---

41 Hawking, ***a.g.m.***, s. 61; Hawking, ***a.g.e.***, s. 13, 179. Bu konularda daha özlü ve geniş bilgi için bkz. Steven Weinberg, "Life in the Universe", ***Scientific American***, vol. 271, N. 4, October, 1994, s.44-49.

42 Hawking, ***a.g.m.***, s. 61.

43 Bkz., Paul Davies, ***Tanrı ve Yeni Fizik***, (Çev. Murat Temelli), İm Yay., İstanbul, trs., s. 47 vd. Krş., Taşkın Tuna, ***Uzayın Sırları***, Boğaziçi Yay, 2. bs., İstanbul, 1994, s. 177.

44 Şimşek, ***a.g.e.***, s. 2.

evren sözcüğü dünya sözcüğünden oldukça geniş bir anlama sahiptir. Halbuki dünya, sadece Samanyolu galaksisinde, tek bir galakside yer alan bir gezegendir. Evren ise, binlerce galaksiyi ihtiva etmektedir. Biz evrenin yaratılışını açıklarken onu bu anlamıyla ele alacağız.

20. yüzyılın ilk yarısında evrenin oluşumuyla ilgili temelde birbirine zıt ve oldukça yaygın olarak kabul gören iki evren modeli vardır. Bunlardan birisi, daha önce değindiğimiz Durgun Durum Modeli, diğeri ise şimdi açıklamaya çalışacağımız ve ilkinin aksini savunan, birinciye göre daha çok kabul gören Büyük Patlama Modelidir (Big Bang Cosmology). Bilim adamları 1965'e kadar bu iki kuramdan birini diğerine tercih edebilecek bir kanıta sahip değillerdi.[45] Ancak Büyük Patlama Modeli mikrodalga rasyayonunun bulunuşuyla en popüler ve en gözde model haline geldi. Şimdi bu modelin mahiyetinin ne olduğunu açıklığa kavuşturalım.

Bu evren tablosunu ilk kez George Gamow, Ralp Alpher'in de katkılarıyla 1948'de yazdığı ünlü makalesinde ortaya koydu. Gamow bu makalesinde özet olarak şunu savunuyordu: Evrenin çok sıcak ilk aşamasındaki radyasyonun bugün de varolması gerekir, ancak sıcaklığın sıfırdan bir kaç derece yukarı düştüğü şeklinde son derece çarpıcı bir tahminde bulundu. Gamow'un savunduğu bu radyasyon, 1965'de keşfedilen mikrodalga radyasyonuydu.[46] Evren bundan yaklaşık olarak 15-20 milyar yıl önce sonsuz yoğunluk ve hacimdeki son derece sıcak bir ateş topu şeklindeki maddenin büyük bir hızla patlaması sonucu varolmuştur.[47] Bu, her yerde aynı anda meydana gelen, patlama anından itibaren tüm uzayı dolduran, her parçacığın diğer tüm parçacıklardan olağanüstü bir hızla uzaklaştığı bir patlamadır. Burada sonsuz yoğunlukta olan ve hızla birbirinden uzaklaşan madde elektron, nötron, pozitron ve foton gibi temel parçacıklardan oluşmuştu. Bu parçacıklara atomaltı parçacıklar da denmektedir. Bu parçacıklar sürekli olarak salt enerjiden meydana geliyor, kısa bir süre sonra yine yok oluyorlardı. Onlar hem modern yüksek enerji fiziğinin konusunu teşkil ettiğinden hem de evrenin hammaddesini oluşturduğundan dolayı konumuz açısından çok önemlidir. Patlama sürdükçe sıcaklık yavaş yavaş düşmüştür. Patlamadan sonra ilk üç dakikanın sonunda hidrojen ve helyum

---

45 Morris, *a.g.e.*, s. 130.
46 Hawking, *a.g.e.*, s. 130.
47 Morris, *a.g.e.*, s. 133. Krş., Marcus Chown, ***Afterglow of Creation***, London: Randum House, 1993, s. 16.

oluşmuştur.[48] Herşeyin birbirinden olağanüstü bir hızla uzaklaştığı Büyük Patlama sürecinde yıldızlar ve galaksiler nasıl oluşmuştur? Kozmik radyasyonun kesif uydusuna göre ölçümler bir galaksinin oluşması için gerekli olan şeylerin kozmik radyasyonun uzayı baştan başa doldurmaya başladığı zaman meydana geldiğini göstermektedir.[49] Patlama anındaki olağanüstü sıcaklık, patlamadan bir kaç milyon yıl kadar çok uzun bir süre içinde giderek bir kaç bin dereceye düşünce elektronlarla çekirdekler, aralarında elektromanyetik çekime dayanan enerjiyi kaybederler ve birleşerek atomları meydana getirmeye başlarlar. Bu arada evren bir bütün olarak genişlemeye ve soğumaya devam eder. Ancak normalin üzerinde yoğun bölgelerde çekim kuvveti daha fazla olduğu için bu bölgelerin genişlemesini durdurup çökmeye başlamasına neden olacaktır. Çöken bölge küçüldükçe dönmesi hızlanacak, sonunda bölge yeterince küçüldüğünde, kütlesel çekimi dengeleyecek kadar bir hızda dönecektir. Böylece galaksiler meydana gelmiş olacaktır.

Zaman geçtikçe galaksilerdeki hidrojen ve helyum gazları, kendi kütlelerinin çekiminden dolayı çökerek küçük bulutlara bölüneceklerdir. Bulutlar büzüldükçe içlerindeki atomlar birbiriyle çarpışacaklar, atomların çarpışma hızı ve şiddeti arttıkça gazın sıcaklığı da artacaktır. Sonunda gaz büyük bir çekirdek reaksiyonunu başlatacak kadar ısınacaktır. Bu reaksiyon sonucu hidrojen daha çok helyuma dönüşecektir. Bunun sonunda açığa çıkan ısı, basıncı yükselterek bulutların daha fazla büzülmesini önleyecektir. Böylece gaz bulutu bir yıldıza dönüşecektir. Yıldız, hidrojeni yakarak helyuma dönüştürecektir. Bu şekilde açığa çıkan enerjiyi ısı ve ışık biçiminde yayacak ve bu haliyle çok uzun bir süre kalabilecektir.[50] Kısaca patlamadan sonra uzun bir zaman dilimi içinde çok karmaşık süreçlerden sonra evrenin tüm birimleri dolayısıyla evren oluşmuştur.[51] Burada evrenin birimlerinin ayrıntılı bir biçimde nasıl oluştuğu konumuz açısından bizi ilgilendirmediği için bunlara girmiyoruz. Bu noktada bizi ilgilendiren husus genel olarak evrenin yaratılışı ve bu bağlamda ortaya çıkan problemlerdir.

Daha önce açıkladığımız sonsuz yoğunluktaki maddeye bazı bilim adamlarınca "Kozmik Yumurta" da denmektedir. Kozmik yumurta, bir başlangıç atomu varsayımıdır:

---

48 Bkz., Steven Weinberg, ***İlk Üç Dakika***, (Çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan), Tübitak Yay., 3. bs., Ankara, 1995, s. 2 vd.

49 Richard Talcott, "Everything You Wanted to Know Abaout The Big Bang", ***Astronomy***, vol. 22, N. 1, January, 1994, s. 33.

50 Hawking, ***a.g.e.***, s. 130 vd. Daha geniş bilgi için bkz., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53.

51 Weinberg, ***a.g.e.***, s. 2-5. Bkz., Chown, ***a.g.e.***, s. 16.

Patlamadan önce varolan kozmik yumurta ya da onun temelini teşkil eden madde nasıl oluşmuştur? Bu soruya verilen cevap, kozmik yumurtanın maddenin tekamül etmesi sonucu oluştuğu şeklindedir. Burada bir başka önemli soru karşımıza çıkmaktadır: Kozmik yumurta ya da Büyük Patlama nasıl gerçekleşmiştir? Patlamaya neden olan şey, kozmik yumurtanın merkezinde birikmiş olan enerjidir.[52] Büyük Patlama Modelindeki kozmik yumurtanın nasıl oluştuğu ve patlamanın nasıl meydana geldiğine ilişkin bu açıklamaların daha ziyade mekanik ve materyalist bir anlayışı sergilediği görülmektedir. Böyle bir açıklama tarzı, hem bu açıklamaların yapıldığı dönemdeki bilimsel gelişmeleri hem de bugünün gelişmelerini dikkate aldığımızda ne derece tutarlıdır? Bu tür anlayışı savunanların genellikle, bölmeli bir kafa yapısına sahip olduklarını biliyoruz. Onların sıkıştıkları zaman, "bu tür konular metafizikle ilgilidir, bizi ilgilendirmez," diyerek savunma yapmalarının bir tür kaçış olduğu düşünülebilir. Kozmik yumurtanın nasıl oluştuğu ve patlamanın nasıl meydana geldiğine ilişkin sorulara verilen cevaplar gerçekten de ikna edici olmaktan uzaktır. İleriki bölümlerde konunun bu kadar basit olmadığı daha açık bir şekilde görülecektir.

Evrenin çekirdeğini oluşturan maddenin karşısında yer alan antimadde ya da karşı-maddenin nasıl meydana geldiği sorusu da bizim için hala bir muammadır. İlk yaratılan evrende madde ile antimadde bir araya geldiklerinde her ikisi de yok olmakta ve bu arada enerji açığa çıkmaktadır. Belli şartlar altında enerjiden madde ve antimadde oluşmaktadır. Demek ki burada süreç çift yönlü işlemektedir. Madde ve antimadde Big Bang esnasında varolduğuna göre, niçin evren sadece maddeden meydana gelmiştir? Yine evrenin ana maddesini oluşturan kozmik yumurtada madde ile antimaddenin bulunması gerekir. Bu iki olgu birbirini yok ettiklerine göre acaba nasıl oluyor da bir arada bulunabiliyorlardı?[53] Bu şartlarda kozmik yumurta nasıl oluşmuştur? Bu sorular bizim için hala bir sır olma niteliğini korumaktadır.

Büyük Patlama olduğundan daha yavaş ya da daha hızlı olsaydı ne gibi sorunlar ortaya çıkardı? Onun rastgele bir olgu olduğu söylenebilir mi? "Büyük Patlama daha zayıf olmuş olsaydı, kosmos, büyük çatırtıda neredeyse geriye kendi üzerine çökmüş olacaktı.

---

52 Orhan Hançerlioğlu, ***Felsefe Sözlüğü***, Remzi Kitabevi, 8. bs., İstanbul, 1993, s. 222. Ayrıca bkz., Morris, ***a.g.e.***, s. 130; Şimşek, ***a.g.e.***, s. 25.

53 Yılmaz, ***a.g.e.***, s. 105-106; Tuna, ***a.g.e.***, s. 180-181. Daha geniş bilgi için bkz., Davies, ***a.g.e.***, s. 78-85.

Öte yandan, daha güçlü olmuş olsaydı, kozmik malzeme hızlı dağıtılmış olduğu için gökadalar oluşmayacaktı... Büyük Patlama rastgele bir olay olmuş olsaydı, böyle olağanüstü tek biçimlilik hemen hemen imkansız olacaktı."[54] Bu ifadelerden patlamanın çok hassas bir dengede meydana geldiği, bu dengenin bozulması halinde bugünkü evrenin varlığından söz edilemeyeceği ve Büyük Patlamanın tesadüfle açıklanamayacağı ortaya çıkmaktadır. Big Bang öncesi ne olduğunu bilmek kadar, patlamanın ilk saniyelerinde, başka bir deyişle evren genişlemeye başlamadan önce ne olduğunu bilmek ilgi çekici ve önemli görünmektedir.

Bilim adamlarının bir kısmı evrenin matematiksel olarak tasvir edilebileceğini savunurlar;[55] ancak böyle olması halinde Büyük Patlama öncesine gidilebilir. Ne var ki burada sözü edilen şeyin hala bir öneri olduğunu unutmamak gerekir: Eldeki verilerle patlama öncesine gitmenin hiçbir yolu yoktur. Bu yüzden, Büyük Patlama öncesi ne olduğunu sormak anlamsız bir sorudur.[56] Çünkü "Büyük Patlamadan önce meydana gelen olaylar tamamen metafizikle ilgildir; onların evrenin şu anki durumu açısından hiçbir önemi yoktur... Bilim adamlarının çoğu, evrenin ilk durumundan söz ederken rahatsız olmaktadır; zira onlar, böyle bir konuda konuşmanın metafiziğe ya da dine daha yakın olduğunu düşünmektedir."[57]

Anlaşıldığı kadarıyla Büyük Patlama anı ve öncesinin bizim için kapalı bir kutu olduğu görülmektedir. Ne bilimsel yasalardan hareketle patlama öncesinde ve patlama anında ne olup bittiğini tesbit edebiliyoruz; ne de patlama öncesinden hareketle evrenimizi açıklayabiliyoruz. Daha sonra üzerinde duracağımız uzay-zamanın olmadığı bir noktayı açıklamak sanıldığı kadar kolay değildir. Daha önce değindiğimiz gibi, evrenin ilk durumuyla ilgili olarak sonsuz yoğunluktaki noktaya tekillik (singularity) denmektedir. Bir anlamda tekillik, "Tüm geçmiş uzay-zaman doğrusunu kesen ve zamanın başlangıcını oluşturan"[58] bir fenomendir. Buna göre tekilliğin ontolojik bir varlığı, fiziksel bir gerçekliği vardır.[59] "Bilimsel yasalar, bize tekillikte evrenin ilk durumuna ilişkin bilgi vermez;

---

[54] Davies, *a.g.e.*, s. 342, 345.
[55] W. R. Sorley, *Moral Values and The Idea of God*, Cambridge University Press, Cambridge, 1918, s. 315.
[56] Morris, *a.g.e.*, s. 133.
[57] Hawking, *a.g.m.*, s. 65, 68.
[58] Quentin Smith, *a.g.m.*, s. 197.
[59] Craig, *a.g.m.*, s. 224.

ancak evren oluştuktan sonra onun nasıl geliştiğini tesbit eder ve bu konuda bize bilgi verebilir. Hiçbir tekillik olmasaydı ve zaman ezelî olsaydı bile bu problem olacaktı. Bilimsel yasalar, ezelde evrenin durumunun nasıl olduğunu tesbit edemez."[60]

Bilim adamları Büyük Patlama öncesinin varlığını reddetmiyorlar; onlar sedece Büyük Patlama tekilliği ve öncesinde hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi vurgulamaktadırlar.[61] Çünkü tekillik, bilimsel yasaları alt üst eden bir fenomendir.[62] Zaman, mekan ve nedensellik gibi olguların Büyük Patlama tekilliğinde ve ondan önce anlamı yoktur. Zira bu olgular Büyük Patlama ile varolmuştur. Bu bağlamda, Büyük Patlamanın evrenin neresinde ve ne zaman meydana geldiğini sormak ne derece tutarlıdır.[63] Büyük Patlama zaman ve mekanın dışında vuku bulmuştur; çünkü her iki olgu da varlığını bu tekilliğe borçludur. Bu nedenle, böyle bir soru anlamsız görünmektedir.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız ve bizim için hala bir bilmece olma özelliğine sahip olan böyle bir tekillik gerçekten var mı? Eldeki veriler böyle bir olgunun varlığını ikna edici bir biçimde ortaya koyabiliyor mu? Neye dayanarak böyle bir şeyin varlığından söz ediyoruz? Hawking ve Penrose'nin tekillikle ilgili teoremlerinin tahlili, onları böyle bir tekilliğin varlığına götürmüştür. Başka bir deyişle, bu iki fizikçi tekilliğin varlığını kanıtlamıştır. Dolayısıyla tekillik teoremleri böyle bir tekilliğin varlığını destekleyen Büyük Patlama kozmolojisinin bir parçası durumundadır.[64] Ancak ne var ki bütün bu bilgilere rağmen, tekilliğin mahiyetini kavramak güç görünmektedir. İleriki bölümlerde yeri geldikçe tekilliğin mahiyeti üzerinde yoğunlaşacağız. Konu belli bir ölçüde de olsa netlik kazanacaktır.

b. Büyük Patlama Kuramının Delilleri

Büyük Patlama Modelinin evrenin yaratılışına ilişkin en önemli model olmasının ya da diğer modellere tercih edilmesinin nedeni, bu konuda bilim adamlarının fikir birliği içinde olmaları ya da felsefî tercihler değil, aksine deneysel ve gözlemsel verilerdir.[65] Bulutsuz bir gecede gökyüzüne dikkatli bir şekilde baktığımızda, değişmeyen bir evren izlenimi ediniriz. Bu, güneş sistemine bağlı olgular için geçerli değildir; ancak güneş sis-

---

[60] Hawking, ***a.g.m.***, s. 68. Krş., Quentin Smith, ***a.g.m.***, s. 199.
[61] Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, .57. Ayrıca bkz., Morris, ***a.g.e.***, s. 133.
[62] Hawking, ***a.g.m.***, s. 68.
[63] Merdin, ***a.g.e.***, s. 239-241.
[64] Quentin Smith, ***a.g.e.***, s. 197-198.
[65] Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 57; Weinberg, ***a.g.e.***, s. 5-6.

teminin dışındaki daha uzak yıldızların gökyüzündeki konumları son derece yavaş değiştiği için bunu farketmek oldukça güçtür. Şimdi bu değişmezlik izleniminin aldatıcı olduğunu göreceğiz.[66]

Yirminci yüzyılın başında pek çok astronomi uzmanı, güçlü ve gelişmiş gözlem araçları henüz keşfedilmediği için evrenin Samanyolu'ndan ibaret olduğunu ve onun sınırlarının ötesinde hiçbir şeyin olmadığını düşünüyordu. Oysa Samanyolu (Milk Way), milyonlarca yıldız ihtiva eden galaksilerden sadece birisidir. Güneşin, bu yıldız kümesine ait olduğunu biliyoruz. Gece gökyüzünü baştan başa geçerek ikiye ayıran sisli bir şerit gibi görünmektedir. Ancak bu onun kendi konumumuzdan görünüşüdür; yoksa gerçekte o küresel bir diski andırmaktadır. Gökbilimcilerin çoğu, Samanyolunun dışında bir sis gibi görünen şeyin bir gaz bulutu olduğunu sanıyordu. Oysa Hubble bunun bir nebula olmayıp, Samanyolu galaksisinden oldukça uzakta olan ve milyarlarca yıldız ihtiva eden büyük bir galaksi olduğunu kesin olarak tesbit etmiştir. Bu galaksi Andromeda olarak bilinmektedir. Uzayın büyüklüğünün bir an için 10 cm olduğunu varsayacak olursak, Andromeda'nın uzayda kapladığı alan yarım santimetreye tekabül eder. Böylece onun ne kadar büyük bir yıldız kümesi olduğu açıkça görülmektedir. Bizim galaksimiz olan Samanyolu ise, bir an için çapı 1 km. olarak düşünülen evrende sadece bir aspirin kadar yer kaplamaktadır.[67] Bu açıklamalar bize, hem evrenin büyüklüğüne hem de Samanyolu ile Andromeda galaksilerinin büyüklüğüne ilişkin somut bir fikir vermektedir. Bu durumda evrenin insanın tasavvur edemeyeceği kadar büyük olduğu ortadadır. Acaba evren sadece Samanyolu ve Andromeda galaksilerinden mi ibarettir? Elbette bunun böyle olduğunu söylemek istemiyoruz. Özellikle bu iki galaksinin üzerinde durmamızın sebebi, evrenin Samanyolu'ndan ibaret olmadığının ilk kez Andromeda'nın tesbitiyle mümkün olmasıdır. Andromeda'nın tesbiti hem bizi dar evren anlayışından daha geniş bir evren anlayışına götürmüş, hem de düşünce ufkumuzda olağanüstü diyebileceğimiz açılımlar meydana getirmiştir. Yoksa evrende bu iki galaksinin dışında milyarlarca galaksi olduğu bilinmektedir. Böylece "insanoğlu uzun süredir içinde kaybolduğu evrenin gerçek boyutunun herhangi bir kimsenin tasavvur edebileceğinden daha geniş olduğunu"[68] anlamış bulunmaktadır. Daha sonra Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble, Samanyolu galaksisinden başka

---

[66] Weinberg, ***a.g.e.***, s. 8.
[67] Bkz., Chown, ***a.g.e.***, s. 9, 11-12.
[68] Marcus, ***a.g.e.***, s. 9.

galaksilerin olduğunu keşfetti. Gerçekten de evrende aralarında uçsuz bucaksız boşluklar bulunan çok sayıda galaksi vardır. Böylece evrenin Samanyolu galaksisinden ibaret olmadığı kesin bir şekilde ortaya konarak bugünkü evren anlayışımız şekillenmeye başlamıştır. Onun bu buluşu kendi adıyla da anılan "Hubble Yasası" olarak bilinmektedir. Bu yasa kısaca şöyle ifade edilmektedir: Galaksiler, aralarındaki uzaklıkla doğru orantılı bir hızla bizden uzaklaşmaktadır.[69] Hubble yasasının hem evrenin genişlemesini açıklaması hem de evrenin yaşını hesaplamada kullanılabilmesi nedeniyle büyük bir önemi vardır.[70] Burada galaksilerin birbirlerinden uzaklaşma hızlarının rastgele olmadığı, belli bir oran ve ölçü çerçevesinde oluşu oldukça dikkat çekicidir. O halde evrenin genişlemesi son derece hassas bir noktada sürmektedir.

Tam bu noktada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Eğer uzay genişliyorsa, o zaman, cetvel de dahil olmak üzere uzayda uzaklık ölçmek için kullandığımız herşeyin genişlemesi gerekmez mi? Bu durumda ölçmek istenilen genişleme gibi ölçme aleti de hacim olarak aynı oranda genişleyecektir. Hem ölçü aletinin hem de ölçümü yapılacak alanın genişlemesi halinde, genişleme nasıl farkedilecektir? Bu sorulara cevap verebilmek için evrenin genişlemesi derken bundan ne anlaşılması gerektiği açıklanmalıdır. Genişleme galaksi/galaksi kümelerinin birbirinden uzaklaşmasını ifade etmektedir. Yoksa burada genişleyen galaksilerin bizzat kendileri değildir. Çünkü çekim kuvveti galaksileri birarada tutarak onların genişlemesini önlemektedir.[71] Evrenin nasıl genişlediğini klasik bir örnekle somutlaştıralım. Üzeri benekli bir balon şişirildiği zaman benekler birbirinden nasıl uzaklaşırsa, evrendeki tüm galaksiler de aynı şekilde birbirinden uzaklaşmaktadır.[72] Evrenin genişlemesini böyle anlamak gerekir. İşte bu uzaklaşma ve genişleme bir başlangıcı, başlangıçta varolan muazzam bir yoğunluk durumunu veya yoğunluk merkezini gerektirmektedir.[73]

Acaba galaksilerin bizden uzaklaştıkları, bir başka ifade ile, evrenin genişlemekte olduğu nasıl saptanmıştır? Bu soruya cevap ararken aynı zamanda ışığın bilim tarihindeki tartışılmaz yerini de gözler önüne sermiş olacağız. Bir kaynaktan bize doğru gelen ışığa

---

69 Morris, *a.g.e.*, s. 126-127, 129. Bkz., Jeff Kanipe, "Beyond the Big Bang", *Astronomy*, vol. 20, N.4, April, 1992, s. 31; Peebles v.diğ., *a.g.e.*, s. 54

70 Bkz., Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 55.

71 Talcott, *a.g.m.*, s. 31.

72 Şimşek, *a.g.e.*, s. 21.

73 Hephurn, *a.g.m.*, s. 255.

baktığımızda, ışığın dalga tepeciklerinin ve dalga boylarının kısalmış olduğunu görürüz. Aynı şekilde, bizden uzaklaşan ışığa baktığımızda, ışığın dalga boylarının ve dalga tepeciklerinin boylarının uzadığını görürüz. Demek ki dalgayı yayan cisim bize doğru yaklaşıyorsa, dalga boyunda kısalma, cisim bizden uzaklaşıyorsa, dalga boyunda uzama görülür. Bu prensip Doppler Tesiri olarak bilinmektedir. Işığı bir prizmadan geçirdiğimizde, onun bir gökkuşağı gibi kendisini oluşturan renklerine ve dalga boylarına ayrıştığını görürüz. Spektrumun mora doğru kayması dalga boyundaki kısalmayı, kırmızıya doğru kayması ise dalga boyundaki uzamayı ifade etmektedir. Doppler tesirinin burada dalga boylarındaki kaymaların nedenini mükemmel bir biçimde açıkladığı görülmektedir.[74] Doppler ilkesini kullanarak, bir yıldızın sıcaklığını belirleyebileceğimiz gibi, bizden milyarlarca yıl uzakta bulunan yıldızların bize olan uzaklıklarını da hesaplayabiliriz. Burada bizim için önemli olan yıldızların yaydığı ışığın rengidir. Bizden uzaklaşan yıldızların renk yelpazesi kırmızıya, bize yaklaşan yıldızların renk yelpazesi ise mora kaymaktadır. Hubble galaksimizdeki yıldızlardan gelen ışığın tümüyle kırmızıya kaydığını ve kırmızıya kaymanın oldukça büyük olduğunu gözlemlemiştir. Her fizikçinin bildiği gibi "kırmızıya kayma" (red shift)nın akla uygun tek bir açıklaması vardır; o da tüm galaksilerin bizden uzaklaştığı gerçeğidir. Böylece Hubble klasik ve statik evren anlayışını temelden yıkarak, evrenin zaman içinde değiştiğini ve genişlediğini ortaya koymuştur.[75] Bu konuda en büyük başarı Hubble'ın olmakla birlikte, onun büyük buluşuna zemin hazırlayan başta Einstein ve gökbilimci Melvin Slippher olmak üzere pek çok bilim adamı olduğunu da unutmamak gerekir. Öte yandan, evrenin ışık yelpazesinde koyu karanlık çizgilere dönüşebilen atomlardan yaratılmış olması gerçekten sevinilecek bir durumdur. Eğer renk yelpazesindeki renkler değişken bir yapıda olmuş olsalardı, bu durumda onları kesinlikle tanıyamazdık; renk yelpazesi aynı görünürdü.[76] Bu da bugün evrenin genişlediğini, onun bir başlangıcı olduğunu ve onun bu kadar büyük olduğunu tesbit edemeyeceğimiz anlamına gelirdi. Yaratıcı belki de kendi büyüklüğünün daha iyi anlaşılabilmesi için evreni böyle bir yapıda yaratmıştır.

Genişleyen evren anlayışının kanıtlanmasının ne kadar önemli olduğu konusunda Hawking şunları söylemektedir: "Evrenin genişlemekte olduğunun ortaya çıkarılışı yir-

---

[74] Hawking, ***a.g.m.***, s.. 64; Şimşek, ***a.g.e.***, s. 15-16; Chown, ***a.g.e.***, s. 14.

[75] Bkz., Morris, ***a.g.e.***, s. 128; Hawking, ***a.g.e.***, s. 50-51; Hawking, ***a.g.m.***, s. 64; Kanipe, ***a.g.m.***, s. 32. Krş., Peebles v.diğ., s. 54.

[76] Bkz., Chown, ***a.g.e.***, s. 13 vd.

minci yüzyılın en büyük düşünsel devrimlerinden birisidir. Bugün geçmişe bakıldığında kimsenin bunu neden daha önce akıl etmediğine şaşmamak elde değil."[77] Öte yandan eğer evrenin genişlemesi son derece yavaş ise, çekim kuvveti sonunda genişlemenin durmasına ve evrenin büzülmeye başlamasına neden olur. Ancak evrenin genişlemesi belli bir hızın üstünde ise, çekim kuvveti genişlemeyi durduracak güçte olmadığı için evren sonsuza kadar genişler. Bilim adamları, çekim kanunundan hareketle, 17. ve 19. yüzyıllar arasında evrenin bu durumunu tahmin etmeleri gerektiği gibi, statik bir evrenin kütlesel çekimin etkisiyle zamanla büzülmeye başlayacağını da tahmin etmeleri gerekirdi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, statik evren inancı o denli güçlüydü ki, yirminci yüzyıla dek yıkılmadan varlığını sürdürebilmiştir.[78]

Evrenin genişlemesi başlangıçta son derece hızlıydı; ancak kütlesel çekimin etkisiyle zamanla genişleme hızı yavaşlamıştır. Dolayısıyla genişlemedeki değişme evrenin çekim gücüyle ilgilidir.[79] Galaksiler ışık hızına yaklaşan bir hızla birbirinden uzaklaşmaktadırlar. Bu, bizi zorunlu olarak galaksilerin bir zamanlar birbirlerine daha yakın olduğu sonucuna iletir. Daha doğrusu bu durum bizi galaksilerin, yıldızların ve atomların ayrı birer varlığa sahip olmadığı Büyük Patlama tekilliğine götürür. Burada galaksilerin kendilerini uzağa iten gizemli bir güç nedeniyle birbirlerinden uzaklaşmakdıkları, aksine geçmişte büyük bir patlamanın etkisiyle uzaklaştıkları görülüyor.[80] Richard Morris evrenin Büyük Patlama ile başladığından ve patlamanın meydana geldiğinden beri, onun genişlemekte olduğundan kesinlikle kuşku duymamız gerektiğini savunur. Ancak bu genişleme sürekli olarak mı devam edecek yoksa sonuçta genişlemenin yerini büzülme mi alacak? Morris'e göre bu, cevaplanması sanıldığı kadar kolay bir soru değildir.[81] Burada iki ihtimal vardır. Evren ya sonsuza dek genişlemeye devam edecek veya büzülecektir. Evrenin genişlemesinin kesin olarak kanıtlanması ve statik evren anlayışının yıkılmasından sonra evrenin bir başlangıcı ve bir sonu olup olmadığına ilişkin tartışmaların mahiyeti tamamen değişmiştir. Bunun, statik evren anlayışında olduğu gibi henüz metafizikle ilgili bir problem olduğu söylenemez. Çünkü açıklamaya çalışacağımız gibi gerçekten evrenin bir baş-

---

77 Hawking, *a.g.e.*, s. 52.
78 Bkz., Chown, *a.g.e.*, s. 16; Hawking, *a.g.e.*, s. 52.
79 Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 55.
80 Weinberg, *a.g.e.*, s. 8-9, 28, 35.
81 Morris, *a.g.e.*, s. 136 vd.

langıcı ve bir sonu olduğu söylenilebilir.[82] Daha önce değindiğimiz gibi, genel izâfiyet kuramı evrenin statik olmadığını söstermiştir. Başka bir deyişle, "pek çok kozmolojik teorinin, teori olarak belkemiği durumunda olan Einstein'in genel izâfiyet kuramı, uzay-zaman geometrisini ve onun zamanla nasıl genişlediğini açıklamaktadır."[83] Ancak başta bu kuramı ortaya koyan Einstein olmak üzere hemen hemen tüm bilim adamları, genel izâfiyet kuramının bu olağanüstü sonucunu görmezlikten gelirken, yalnızca bir kişi, Alexander Friedmann genel izâfiyet kuramını tam olarak değerlendirerek evrenin genişlemekte olduğu sonucunu çıkarmıştır. Başka bir deyişle, Friedmann'ın bu değerlendirmesinin genişleyen evren anlayışının genel izâfiyet kuramıyla ve Hubble'ın ışığın kırmızıya kaymasına ilişkin gözlemleriyle uyum halinde olduğu görülmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Friedmann'ın genel izâfiyet kuramından hareketle yeni bir model öne sürdüğü hususudur. Ne var ki onun bu kayda değer modeli 1920 yılının sonuna kadar çok az ilgi görmüştür.[84]

Friedmann modelinde temelde şunu savunmaktadır: Evren eş yönlüdür; bir başka ifade ile, hangi yöne bakılırsa bakılsın evren bütün yönlerden aynı görünmektedir. Gözlemcinin konumun değişmesi halinde de bu doğrudur. İşte Friedmann'ın genel izâfiyet kuramından evrenin genişlemekte olduğuna ilişkin çıkardığı sonuç budur. Böylec Friedmann 1922 'de Hubble'ın bir kaç yıl sonra keşfedeceği şeyi ondan önce kesin olarak tahmin edebilmiştir. Friedmann'ın bu varsayımı, daha sonra ele alacağımız mikrodalga radyasyonunun keşfiyle şaşırtıcı bir şekilde doğrulanmıştır.[85] Daha önce gördüğümüz Big Bang tekilliği ile ilgili tahminler önemli ölçüde Friedmann'ın modellerine dayanmaktadır.[86]

Genel olarak Friedmann modelini üçe ayırmak mümkündür. Birinci modelde, evrenin genişlemesi oldukça yavaş olduğu için galaksiler arasındaki çekim kuvveti sonunda bu genişlemeyi durdurur. Böylece evren genişleyebileceği noktaya kadar genişleyerek sonunda büzülür. İkinci modelde, evrenin genişlemesi çekim kuvvetinin durduramayacağı kadar hızlı olduğu için evren sürekli olarak genişler. Üçüncü modelde ise, evren büzülmeyi önleyebilecek kritik bir hızla genişler.[87]

---

82 Hawking, *a.g.m.*, s. 64.
83 Talcott, *a.g.m.*, s. 31.
84 Hawking, *a.g.m.*, s. 64. Bkz., Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 54.
85 Weinberg, *a.g.e.*, s. 23; Hawking, *a.g.e.*, s. 53.
86 Quentin Smith, *a.g.m.*, s. 196 vd.
87 Hawking, *a.g.m.*, s. 64. Ayrıca bkz., Weinberg, *a.g.e.*, s. 34-35.

Acaba Friedmann'ın modellerinden hangisi evreni doğru bir şekilde tasvir etmektedir? Hawking, Morris'in daha önce evrenin sonsuza kadar genişleyip genişlemeyeceğine ilişkin soruya Friedmann modelleri bağlamında cevap aramaya çalışmaktadır. Birinci modelin önemli özelliği, evrenin uzay içinde sonsuz olmadığı ve uzayın sonlu ve üç boyutlu oluşudur. Yine zamanın sonlu ve sınırlı oluşu da kayda değer bir özelliktir. İkinci ve üçüncü modelde uzay sonsuz, zaman sonlu ve sınırlıdır. Friedmann'ın tüm çözümlemeleri bizi Big Bang tekilliğine götürmektedir. Başka bir deyişle genel izâfiyet kuramı, evrende hiçbir şeyin işlemediği bir tekilliğin olduğunu öngörmektedir.[88]

Büyük Patlamayı tasavvur etmenin en güzel yolu genişleyen evrende zamanın geriye doğru götürüldüğünü varsaymaktır. Big Bang Modeline göre, evrenin genişlemesi kütlesel çekimin etkisiyle duracak ve evren büzülmeye başlayacaktır. Çünkü Büyük Patlama kozmolojisi, hayatın ancak sınırlı bir zaman süresi için mümkün olduğunu göstermektedir. Sonuçta evren büyük çatırtı ile bir tekilliğe dönüşecektir.[89] Deneysel ve kuramsal kanıtlar evrenin zaman içinde bir başlangıcı olması gerektiğini çok açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur.[90] Dolayısıyla evrenin genişlediği ve bu genişlemenin gittikçe yavaşladığı şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak bu genişlemenin günün birinde durup durmayacağı konusu tartışmaya açıktır. Ancak ne var ki genişlemenin gittikçe yavaşlıyor oluşu, evrenin günün birinde bir tekillikle sona ereceğine ilişkin varsayımları kuvvetlendirmektedir. Gelecek on yıllar boyunca evrenin kütlesini ölçmek için yeni teknikler geliştirdikçe ve evrenle ilgili araştırmalar derinleştikçe onun büyük çatırtıya doğru gidip gitmediğ daha iyi anlaşılacaktır.[91]

Büyük Patlama Modelinin en önemli ve en güçlü kanıtı hiç şüphesiz mikrodalga radyasyonudur (microwave background radiation).[92] Bu radyasyon 1965'te keşfedilmiştir. Onun bize çok uzaklardan geldiği düşünülmektedir. Çünkü evrenimiz bir kaç santimetre dalga boyu uzunluğundaki radyo dalgaları için çok saydamdır. Bu ölçülerdeki radyo dalgaları bize rahatlıkla ulaşabilmektedir.[93] Bilim adamları bu radyo dalgalarının uzayın her yönünden sürekli olarak dünyaya ulaşması gerektiğini düşünmektedirler. Acaba

---

[88] Hawking, ***a.g.e.***, s. 56, 58.
[89] Hawking, ***a.g.m.***, s. 65; Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 57; Chown, ***a.g.e.***, s. 16.
[90] Hawking, ***a.g.e.***, s. 63.
[91] Geniş bilgi için bkz., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 57.
[92] Bkz., Kanipe, ***a.g.m.***, s. 33. Krş., Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 260.
[93] Bkz., Hawking, ***a.g.m.***, s. 64.

böyle bir zorunluluk nereden kaynaklanmaktadır? Bilim adamları böyle bir düşünceyi neye dayanarak öne sürmektedir? Biz o zaman için uzayın dışından söz edemeyiz. Çünkü biz biliyoruz ki uzay Büyük Patlama ile varolmuştur. Evren bu patlamanın şiddetinden dolayı genişlemeye devam ettiğine göre, biz de bu patlamanın içindeyiz demektir. O halde patlama her yerde olduğuna göre, mikrodalga radyasyonunun bize uzayın her yönünden gelmesi gerekir. Zaten Büyük Patlama kozmolojisinde, parçacıkların tüm uzayı hep aynı şekilde doldurduğunu biliyoruz.[94]

Bu radyasyon, Durgun Durum kuramının sonunu hazırlamış ve Büyük Patlama kuramını da kanıtlamıştır.[95] Bir başka deyişle, kozmik radyasyon, evrenin sıcak yoğun bir durumda genişlediğine ilişkin bize doğrudan bir kanıt sağlamaktadır. Çünkü böyle sıcak yoğun ilk durum, bu radyasyonun meydana gelmesi için gereklidir.[96] Ayrıca mikrodalga radyasyonu, evrenin eşyönlü olması gerektiğine ilişkin daha önce değindiğimiz Friedmann'ın birinci varsayımını da kanıtlamıştır.[97] Öte yandan, "modern araştırmalar, evrenin büyük ölçekte homojen olduğuna ilişkin temel inancı doğrulamaktadır."[98]

Mikrodalga radyasyonunun keşfedilmesi, evrenin tamamen bu radyasyonla dolu olduğunu göstermektedir. Bu radyasyonun Büyük Patlama Kuramı içinde çok tabii bir açıklaması vardır Daha doğrusu, onun Büyük Patlamaya işaret eden en eski sıcaklık kalıntısı olduğunda kuşku yoktur.[99] Büyük Patlama olağanüstü bir sıcaklığın meydana gelmesine neden olmuştur. Bu sıcaklığın derecesini tasavvur etmek mümkün değildir. Bu sıcaklık evrenin genişlemesiyle birlikte düşmeye başlamış ve bugün yaklaşık (3° K) üç kalvin olarak kesin bir biçimde tesbit edilmiştir. Evrenin hiçbir yerinde sıcaklık bu değerden daha yüksek ya da daha düşük değildir. Dolayısıyla bu radyasyonun gökyüzünün tamamını hep aynı şekilde baştan başa kapladığı görülmektedir. İşte mikrodalga radyasyonu bu sıcaklığın bir kalıntısıdır.[100] Bu büyük buluş, bize evrenin bir başlangıcı olduğu

---

94 Bkz., Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 54, 56; Morris, *a.g.e.*, s. 134 vd.

95 Morris, *a.g.e.*, s. 135.

96 Bkz., Peebles v.diğ.,*a.g.m.*, s. 56.

97 Hawking, a.g..e, s. 54.

98 Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 54.

99 Bkz. Hawking, *a.g.m.*, s. 66. Daha geniş bilgi için bkz., Weinberg, *a.g.e.*, s. 44-76.

100 Bkz., Kanipe, *a.g.m.*, s. 33; Talcot, *a.g.m.*, s. 31. Ayrıca bkz., Peebles v.diğ., s.g.m., s. 56, 94. Amerikalı bilim adamları 1992'de COBE (Cosmic Background Explorer) adını verdikleri uydu ile yaratılışın evrendeki yankıları hakkında ayrıntılı bir araştırma yaptılar. Adından da açıkça anlaşılabileceği gibi bu uydu özellikle kozmik radyasyonla ilgili ölçümler yapmak amacıyla uzaya gönderilmişti. Sonuç yine şaşırtıcıydı: daha önceki ölçümlerde olduğu gibi, (3° K) üç kalvinlik kozmik radyasyon tüm evreni hep aynı şekilde dolduruyordu. Dolayısıyla onun büyük patlamadan arta

düşüncesini kabul etmenin zorunlu olduğunu göstermektedir.[101] Böylece mikrodalga radyasyonu Büyük Patlama Modelinin evrenin bir başlangıcı olduğu şeklindeki temel tezini kesin olarak doğrulamış bulunmaktadır. Sonuçta mikrodalga radyasyonunun keşfi "yirminci yüzyılın en önemli bilimsel keşiflerinden biri olmuştur."[102] Bir başka deyişle, yaratılış düşüncesi ve evrenin gelişmesi, yirminci yüzyılın büyük başarılarından birisidir.[103]

Bu iki delilin dışında Büyük Patlama Kuramını destekleyen bir başka delil de, bugün evrende bulunan hişdrojen ve helyum yüzdesi ile lityum atomunun bol oluşudur. Bu elementlerin bu niteliği bizi Büyük Patlama Kuramına götürmektedir. Bilim adamları bugün evrende bulunan hidrojen (% 70-75) ve helyum (% 30-35) yüzdesinin oran olarak neden böyle olduğunu ve lityumun niçin bu kadar çok olduğunu Büyük Patlama ile açıklamaktadır.[104]

Büyük Patlamadan sonraki ilk üç dakikada ilk önce hidrojen ve helyum atomlarının çekirdekleri oluşmuştur. Bir müddet sonra hidrojenin bir kısmı helyuma dönüşerek evrenin kimyasal yapısını tamamlamıştır. Sonuçta helyum ve hidrojen gazları meydana gelmiş, uzun bir zaman sonra bu gazların birleşip kaynaşmasından yıldızlar ve galaksiler oluşmuştur.[105] Bu konuya daha önce temas etmiştik. Daha doğrusu, evrenin oluşumunda hidrojen ve helyum büyük bir rol oynamıştır. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Evren bir anda mı varolmuş yoksa onun var oluşu uzun bir süreci mi gerektirmiştir? Evrenin bir anda varolmadığını tahmin etmek güç değildir. Var oluş bir süreci gerektirmektedir. Sonuçta genel olarak evrenin tüm birimleriyle oluşumu ve bu oluşumun tamamlanması uzun bir süreçte meydana gelmiştir.

Bugün evrende en çok hidrojen gazı bulunmaktadır. Bundan çıkan sonuç şudur: Büyük Patlamadan sonraki bir kaç dakika içinde sıcaklık çok yüksekti. Bu yüzden bu sıcaklık ağır elementlerin aşırı bir şekilde oluşmasını önlüyordu. Hidrojen ve helyum atomları çok hafif olduğu için böyle bir sıcaklıkta oluşabilmişlerdi. İlk üç dakikanın sonunda bol miktarda meydana gelen hidrojen ve helyumun varlığına ilişkin delil, Büyük Patla-

---

kalan bir radyasyon olduğu yeniden tescil edilmiş olmaktadır. Bkz., Michio Kaku, "What Happened Before the Big Bang", *Astronomy*, vol. 24, N. 5, May, 1996, s. 36.

[101] Morris, ***a.g.e.***, s. 150.

[102] Weinberg, ***a.g.e.***, s. 115.

[103] Bkz., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53.

[104] Merdin, ***a.g.e.***, s. 246-247, Krş., Hawking, ***a.g.e.***, s. 130.

[105] Bkz., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53. Krş., Hüseyin Korkmaz, ***Yoktan Varoluş***, Elif Ofset, İstanbul, 1983, s. 70 vd.

ma Modelini kabul edenleri yüreklendirecek kadar kuvvetlidir.[106] Bugün hidrojen ve helyum evrendeki maddenin yüzde doksan dokuzunu oluşturmaktadır. Gerçekten de böyle bir oran, en azında Büyük Patlama Kuramının temel tezinin doğru olduğuna ilişkin bize güven vermektedir. Bilim adamları, mikrodalga radyasyonunun keşfinden önce evrendeki hidrojen ve helyum bolluğuna bakarak, Büyük Patlama Modelinin bugün evrende gerçekten gözlemlenebilecek bir mikrodalga radyasyonunun varlığını zorunlu kıldığını tahmin edememişlerdi.[107]

Öte yandan Termodinamiğin İkinci Kanununun Büyük Patlama Kuramına önemli bir dayanak teşkil ettiğini savunanlar da vardır. Buna göre ikinci kanun Büyük Patlama Kuramının dolaylı olarak delili sayılmaktadır. Bu kanun başlangıçta tam anlamıyla kapalı (ısıyla ilgili) sistemlerle ilgiliydi. Ancak daha sonra onun evrendeki tüm olgular için geçerli olduğuna ilişkin bir takım somut veriler ortaya çıkmıştır. Büyük Patlama Kuramı Termodinamiğin İkinci Kanunuyla ilgili sürecin (entropi) sonsuz bir geçmişten başlayıp sonsuz bir geleceğe kadar devam etmeyeceği iddiasındadır. Eğer eşyönlülüğe ve homojenliğe doğru sabit bir eğilim olursa, bu durumda evrenin bir başlangıcı olduğunu ve onun bir tekillikle son bulacağını düşünmek zorunlu görünmektedir.[108] Bir başka deyişle, eğer evren, sınırlı bir düzen birikimine sahipse ve düzensizliğe doğru geri dönüşsüz bir gidiş söz konusu ise, -termıdinamiğin ikinci kanunu böyle bir süreci öngörmektedir- o zaman bundan zorunlu olarak iki temel sonuç çıkar:[109] "İlki, evren en sonunda ağır ağır, yuvarlanarak, kendi entropisi içinde ölecektir. İkincisi, evren ebedîyyen varolmuş olamaz; bu yüzden sınırlı bir zaman önce dengesi son duruma erişmiş olacaktır."[110] Büyük Patlama kozmolojisini destekleyen bir başka delil de, evrende ışık elementlerinin (fotanlarının) çok olmasıdır. Bu ışık fotanları evreni tamamen doldurmuş ve hala doldurmaya devam etmektedir. Bilim adamları evreni dolduran bu ışık elementlerinin çokluğunun, ancak Büyük Patlama ile açıklanabileceğini savunmaktadır.[111]

---

[106] Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 56. Krş., Weinberg, ***a.g.e.***, s. 50, 170 vd.
[107] Bkz., Weinberg, ***a.g.e.***, s. 117.
[108] Bkz., Hepburn, ***a.g.m.***, s. 255.
[109] Bkz., Davies, ***a.g.e.***, s. 50.
[110] Davies, ***a.g.e.***, s. 50, Krş., Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 12 (Alvin Toffler'ın takdimi).
[111] Kanipe, ***a.g.m.***, s. 33, 37; Talcott, ***a.g.m.***, s. 30 vd. Krş., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 57.

Görüldüğü gibi Büyük Patlama kozmolojisini destekleyen, onun yaygın bir biçimde kabul görmesini sağlayan oldukça zorlayıcı ve yaygın bilimsel veriler vardır.[112] Özetle Büyük Patlama kozmolojisinin bilimsel verileri; 1) Hidrojen ve helyumun yüzde oran olarak varlığı, 2)Termodinamiğin ikinci kanunu, 3)Evrende ışık elementlerinin çok oluşu, 4)Evrenin genişlemesi ve 5)Mikrodalga radyasyonudur.

Aslında Büyük Patlama Modeli çok dallı budaklı ve çok boyutlu bir fenomendir. Evrenin var oluşu, entropi, metafizik, uzay ve zaman gibi pek çok konuyla çok yakinen ilişkisi olduğunu biliyoruz. Bu ilişkiyi yeri geldikçe, kısa da olsa açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Büyük Patlama Kuramının, özellikle uzay ve zaman olgusuyla etle kemik ilişkisine benzer bir ilişki içinde olduğu son derece açıktır. Uzay ve zamanın evrenin var oluşunda, bir anlamda, Büyük Patlama kozmolojisinde çok önemli bir yeri olduğunu anlamak zor değildir. Şimdi bu bağlamda şu sorulara cevap vermeye çalışalım: "Zaman, psikolojik olarak insan zihninin keşfettiği soyut bir kavram mıdır?"[113] Belli bir noktadan başlayıp yine belli bir noktada biten ve olaylarla bağlantılı olan bir olgu mudur yoksa ezelden sonsuza dek düz bir çizgi halinde sürüp giden ve olaylardan bağımsız olan bir şey midir? Zaman ile uzay arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bu ilişki ne türden bir ilişkidir? Klasik zaman anlayışından modern zaman anlayışına nasıl geçilmiştir? Bilim tarihinde zaman ve uzay anlayışımızın hangi merhaleleri katederek bugünlere geldiğini ana hatlarıyla ele alalım.

Newton kanunlarına göre,* durağanlık yoktur; evrende herşey hareket halindedir. Bu yasalara göre; "mutlak uzay" (mutlak konum) yoktur. Ancak Newton kendi bulduğu yasaların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan mutlak uzayın yokluğu düşüncesini, mutlak bir Tanrı anlayışıyla bağdaşmadığı için reddetmiştir. O, mutlak zaman olgusunu ise kabul etmektedir. Sözgelişi, iyi saatler kullanmak sûretiyle kim ölçerse ölçsün, iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğine ve bu ölçümlerin aynı sonuçları vereceğine inanmaktadır. Bir başka deyişle, Newtoncu evren modeline göre, zamanda, geçmiş, şimdi ve gelecek "an"lar birbirine denktir.Determinist ve mekanist evren anlayışı,

---

[112] Kanipe, *a.g.m.*, s. 33.
[113] Tuna, *a.g.e.*, s. 201.
* Newton'un genel çekim kanunu şudur: "Her cisim diğer cismi kütleleriyle doğru orantılı, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak çeker." (Tuna, *a.g.e.*, s. 44). Yani kütlesi büyük olan cisim, kütlesi küçük olanı kendine doğru çeker; aynı şekilde uzaklık arttıkça, cisimler arasındaki çekim kuvveti de doğal olarak azalır.

zamana determinist bir mantıkla yaklaşır; şöyle ya da böyle geçmiş ve gelecek "şimdi"nin içinde saklıdır. Zaman evrenin bir özelliği değildir. Bu nedenle, mekanik dünya görüşünde olaylar tümüyle zamandan bağımsız olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla Newtoncu mekanik evren modelinde, zaman sonradan akla gelen bir unsurdur. Buna göre klasik bilimin zaman meselesine ciddi anlamda yer verdiği söylenemez; onun öngördüğü evren zamansız bir evrendir. Newton, uzay ve zamanın tümüyle birbirinden ayrı ve bağımsız olduğunu, aralarında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını düşünmektedir.[114] Ancak böyle düşünmemiş olsaydı, o zaman bulduğu yasalara göre mutlak zamanın yokluğu söz konusu olacaktı. Yasalara rağmen, mutlak uzayı kabul ettiğine göre, mutlak zamanı da kabul etmesi gerekecekti. Fakat burada zaman ile uzayın tümüyle birbirinden farklı olduğunu savunduğuna göre, böyle bir düşünce, Newton'un kendi dünya görüşü içinde tutarlı gibi görünmektedir. Yasalara rağmen, mutlak uzay anlayışını kabul etmesi kendi içinde tutarlı görünmemektedir.

Newton'dan sonra uzay ve zaman konusundaki düşüncelerimiz, yeni bilimsel veriler ışığında çok farklı bir ivme kazanmıştır. Einstein'ın 1905'te bulduğu özel izâfiyet kuramı bu açıdan oldukça önemlidir. Buna göre, ışık daima sabit hızla haraket eder ve nereye giderse gitsin hızı kesinlikle değişmez.[115] Peki, zamanın ışıkla ne ilgisi var? diye bir soru akla gelebilir. Bu kuram, "cismin hızına bağlı olarak zamanda bir yavaşlama"[116] öngörmektedir. Başka bir deyişle, hareket eden bir cismin hızı arttıkça zaman da yavaşlayacak, daha ağır olacaktır. Yani uzayda hız arttıkça zaman da yavaşlamakta, sanki "durma" noktasına gelmektedir. Bu sadece saatlerle ilgili bir husus olmayıp, tüm yapılar için geçerlidir.[117] Bu kuramın çok önemli sonuçları vardır: Hiçbir şey ışıktan daha hızlı gidemez. Vurgulanması gereken sonuç ise, uzay ve zamana ilişkin düşüncemizi temelden değiştirmesidir. Zamanın uzaydan tamamen ayrı ve bağımsız olmadığını, ancak onunla birlikte uzay-zaman denilen bir olguyu oluşturduğunu kabul etmemiz gerekir.[118] Zaman uzaydan ayrılmadığına göre, zamanın yavaşladığını söylemek yeterli görünmemektedir. Zaman kısalınca ya da yavaşlayınca, uzay da yavaşlayacak, gerilip sıkışacak demektir.[119]

---

[114] Hawking, ***a.g.e.***, s. 29-30. Krş., Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 18, 35, 44, 49, 82.
[115] Davies, ***a.g.e.***, s. 439.
[116] Tuna, ***a.g.e.***, s. 226.
[117] Tuna, ***a.g.e.***, s. 215-216.
[118] Hawking, ***a.g.e.***, s.33, 35.
[119] Tuna, ***a.g.e.***, s. 217.

Böylece dört boyutlu uzay-zamanın hız karşısındaki konumu ilginç bir görünüm arzetmektedir.

Bilim adamları, üç boyutlu uzay ve zaman ile dört boyutlu uzay-zamanı sürekli bir dizi oluşturduğu için uzay ve zamana birlikte bakmanın daha uygun olduğunu düşünmektedirler.[120] Çünkü tek başına ne uzayın ne de zamanın bir anlamı vardır. Ancak ikisi birleştiği takdirde bağımsız bir gerçeği ifade edebilir.[121] Dolayısıyla "Görelik kuramında biricik bir mutlak zaman yoktur, bunun yerine herkesin, nerede olduğuna ve nasıl hareket ettiğine bağlı olarak işleyen kendi özel zaman ölçüsü vardır."[122]

Böylece Newton'un hareket yasaları uzayda mutlak konum düşüncesine son verirken, görelik kuramı da zaman düşüncesine son vermiştir. Genel izâfiyet kuramının keşfinden önce, olaylar olup bitmesine rağmen, uzay ve zaman bundan hiç etkilenmiyordu. Bunlar özel izâfiyet kuramı için de geçerliydi. Zaman ve uzayın ezelden sonsuza kadar sürüp gittiğini düşünmek gayet normaldi. Genel izâfiyet kuramında durum oldukça farklıdır. Buna göre, uzay ve zaman değişime açık olgulardır. Uzay ve zaman evrende olup biten herşeyden etkilendiği gibi, cisimlerin hareketlerini ve kuvvetlerin işleyişini de etkiler. Uzay ve zaman kavramları olmadan evrendeki olayları açıklayamayız; evrenin sınırları dışında bir uzay ve zaman kavramından söz etmek anlamsızdır.[123] Kısaca Einstein, zamanın hız ve kütleye bağlı olarak yavaşladığını, hatta büyük çekim alanlarında ve tekilliklerde durduğunu kanıtlamıştır.[124]

Uzay-zaman, madde gibi fizikî evrenin bir parçasıdır. Buraya kadar yapılan açıklamalar, bilim tarihinde uzay ve zaman anlayışının, bilimsel gelişmeler tarafından nasıl değişikliğe uğratılarak tekamül ettiğini açıkça göstermektedir. Bugün artık genişleyen, büzülen ve bir tekillikte tamamen duran dinamik bir zaman anlayışı söz konusudur.[125] Daha sonraki yıllarda, bu yeni uzay ve zaman anlayışı evrenle ilgili düşüncelerimizde çok ciddi değişiklikler meydana getirmiştir. Temelde değişmeyen, statik bir evren görüşü, kesin olarak yerini dinamik, geçmişte sonlu bir zaman önce başlamış ve gelecekte sonlu

---

[120] Hawking, ***a.g.m.***, s. 68.
[121] Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 276.
[122] Hawking, ***a.g.e.***, s. 45. Krş., Prigogine ve Stengers, ***a.g.e.***, s. 50.
[123] Hawking, ***a.g.e.***, s. 45-46.
[124] Tuna, ***a.g.e.***, s. 226.
[125] Davies, ***a.g.e.***, s. 105, 239.

bir zamanda bitecek, genişleyen bir evren anlayışına bırakmıştır.[126] Başka bir deyişle, zaman Büyük Patlama ile başlayıp muhtemelen Büyük Çatırtı ile sona erecektir.[127] Çünkü Termodinamiğin İkinci Kanunu böyle bir zaman anlayışı öngörmektedir.

Statik bir evrende, zamanın başlangıcının evren dışı bir varlık tarafından belirlenmesi gerekiyordu. Çünkü böyle bir evrende fiziksel olarak zamanın bir başlangıca sahip olması zorunlu değildir. Bu bağlamda, Tanrı'nın evreni geçmişte, istediği bir anda yarattığı söylenilebilir. Diğer taraftan, evrenin genişlediği dikkate alındığında, zamanın başlangıcının fiziksel nedenleri olduğu söylenilebilir.[128] Burada dikkat edilecek olursa, klasik evren anlayışı ile modern evren anlayışı arasında zamanın başlangıcına ilişkin oldukça farklı bir yaklaşım sergilenmekte ve bir karşılaştırma yapılmaktadır. Birinciye bilimsel olarak bakıldığında, zamanın varlığı fizikî olarak gerekli değildir. Bu yüzden bu anlayışı savunanların zamanın bir başlangıcı olduğunu iddia etmeleri zorlama bir iddiadır. Fizikî şartlarda zamanın bir başlangıcı olduğu ileri sürülemeyeceğine göre, zaman kavramı, evrenin dışında olan Tanrı'ya havale edilmiştir. İkinci anlayışta ise, zaman Big Bang'le açıklanmaktadır. Yani zamanın bir başlangıcı olduğunun bilimsel bir açıklaması vardır. Daha açık ve sade bir anlatımla, determinist ve statik bir evren görüşünün tabiî sonucu olarak, değişmeyen dolayısıyla durgun bir evrende, zamanın mahiyeti ve bir başlangıcının olup olmadığı, bir başka deyişle evrenin bir başlangıcının olup olmadığı önemli değildi. Genel inanışa göre, Tanrı evreni ya ezelde ya da belli bir anda değişmez bir nitelikte yaratmıştır. Klasik bilim de bu genel ve yaygın inanışa göre şekillenmiştir. Genişleyen evrende ise, zamanın mahiyeti ve ezelî olup olmadığına ilişkin hususlar bilimsel olarak açıklanabilmektedir. Oysa klasik bilim bu konuda ciddi verilere dayalı hemen hemen hiçbir açıklama yapmamıştır; zira konu tümüyle metafiziğe havale edilmiştir. Bunu söylerken, modern bilimin zaman konusundaki açıklamalarının metafizik boyuttan yoksun olmadığını özellikle vurgulamalıyız.

c. Büyük Patlama Kuramının Güvenirliliği ve Geçerliliği Sorunu

Büyük Patlama Modeli, daha önce değindiğimiz bilimsel bir kuramda bulunması gereken tüm nitelikleri taşımaktadır. Deney ve gözlemlerle doğrulandığına göre, onun iyi bir kuram olduğu rahatlıkla söylenilebilir.Buna rağmen bu kurama güvenebilir miyiz?

---

126 Hawking, *a.g.e.*, s. 45-46.
127 Hawking, *a.g.m.*, s. 66.
128 Hawking, *a.g.e.*, s. 21.

Onun evrenin var oluşunu mükemmel bir şekilde açıkladığı söylenilebilir mi? Eğer bu kuram, bir takım soruları cevapsız bırakıyorsa, bu onun güvenirliliğini ve geçerliliğini ortadan kaldırmaz mı? Büyük Patlama Kuramı bağlamında çözümsüz bir takım problemler elbette vardır. Şimdi bu problemlerin neler olduğunu ve bunlara ne gibi çözümler getirildiğini açıklamaya çalışalım.

Genellikle bilimsel teorilerin bir çoğu çok hızlı bir biçimde değişmesine rağmen, günümüze kadar evrenin var oluşunu açıklayan tek model olarak varlığını koruyan Büyük Patlama Modelinin, pek çok temel sırları sakladığı bilinmektedir. Evren genişlemeden önce nasıldı? Nükleer yakıt stokunu tükettiği zaman yıldızların sonu gelecekte ne olacak?[129] Evren başlangıçta niçin olağanüstü bir sıcaklığa sahipti? Evren uzaydaki her noktadan ve her yandan niçin aynı görünmektedir? Evrenin her yerinde mikrodalga radyasyonun sıcaklığı neden hep aynıdır? Bu bir ölçüde bir sınıftaki öğrencilerin sınavını değerlendirmeye benzemektedir. Verilen cevapların hepsi tıpatıp aynı ise öğrencilerin birbirlerinden kopya çektiklerini düşünürüz. Bilindiği gibi evrenle ilgili bilgilerimizin bir çoğunu öğrenmede ışığın tartışılmaz bir yeri vardır. Einstein hiçbir şeyin ışık hızına ulaşamayacağını kanıtlamıştır. Büyük Patlamadan sonra evrenin ilk evrelerinde bölgeler birbirine çok uzak olmamasına rağmen, ışığın bir yerden diğerine ulaşması için yeterli zaman yoktu. Çünkü patlama çok hızlı ve şiddetli olmuştu. Bu, evrenin ilk durumunda sıcaklığın her yerde aynı olması gerektiğini ifade eder.[130] İzâfiyet kuramına göre bir bölgeden diğerine ışık gidemiyorsa, başka hiçbir bilgi gidemez. Bu nedenle, evrenin ilk evrelerinde farklı bölgelerin aynı sıcaklıkta olmasının herhangi bir açıklaması yoktur. Evren neden kritik hıza* çok yakın bir hızla genişlemeye başlamıştır? Evren bugün bile, hala kritik hıza yakın bir hızla genişlemektedir, niçin? Patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, tasavvur edemeyeceğimiz kadar az olsaydı, evren bugünkü büyüklüğüne ulaşmadan çökmüş olurdu. Evrenin genişleme hızının çöküşünü önlemek için gerekli kritik değere hala bu denli yakın olması, genişlemenin başlangıç hızının çok dikkatli bir şekilde seçilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Evren genellikle çok düzgün ve homojendir; ancak bunun

---

[129] Bkz., Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53.

[130] Hawking, ***a.g.e.***, s. 138, 144.

* Kritik hız: Genişleme hızının kütlesel çekim kuvvetinden biraz daha güçlü olması demektir. Eğer bunun tersi bir durum söz konusu olmuş olsaydı, evrenin genişlemesi kütlesel çekim nedeniyle durur ve sonunda evren büzülerek kendi üzerine çökerdi. Dolayısıyla bu kavram genişleme hızının sabit bir biçimde belli bir düzeyde oluşunu ifade etmektedir. O halde burada evrenin genişlemesi konusunda çok hassas bir denge vardır. İşte "kritik hız" kavramı bu dengeyi ifade etmektedir.

yanında yıldız ve galaksilerde yerel düzensizlikler söz konusudur. Bu düzensizliklerin patlamadan hemen sonra bir bölgeden diğerine yoğunluğun biraz farklı oluşundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Acaba farklı bölgelerdeki bu yoğunluk farklılığının ve düzensizliğin sebebi nedir?[131] Aslında tüm bu sorular, evrenin ilk durumunun çok dikkatle seçilmiş olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde, çok az bir değişiklik daha sonra gittikçe büyüyen bir kaos ve karışıklığa sebep olurdu. Halbuki evrenin ilk durumunda düzensizliğin daha büyük olması daha muhtemeldir.[132]

Bilim adamları, evrenin ilk durumuyla ilgili olan bu problemler için iki şekilde çözüm önermektedirler. Bunlardan birisi, bu problemleri görmezlikten gelmek ya da bu tür problemlerin olmadığı yeni bir kuram önermek; diğeri de bunlara Tanrı'yı da hesaba katarak çözüm aramak. Birinci çözüm Tanrı'yı tamamıyla devre dışı bırakıp bilimsel olarak evrenin ilk durumu ve öncesini açıklayabileceğimizi öngörmektedir. Onlar problemin bu yolla çözülebileceği üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bilim adamları Tanrı'yı dikkate alan çözüm şekline hemen hemen hiç itibar etmemektedirler. Başka bir deyişle, "Kâinatın şu anki durumu ile ilgili iki ihtimalle karşı karşıyayız. Ya kâinat ezelden beri vardır ya da geçmişte sonlu bir zaman önce bir tekillikle başlamıştır."[133] Evrenin ezelî olduğuna ilişkin temel tezin artık bilimsel olarak savunulmasının mümkün olmadığını daha önce detaylı bir biçimde açıklamıştık. Evrenin var oluşu konusunda araştırma yapan ve bu konuda kafa yoran bilim adamları, bilimsel veriler evrenin bir başlangıcı olduğunu göstermesine rağmen, evrenin yaratılışında Tanrı'nın da rolü olacağı için, bu gerçeği görmek istemiyorlar. Bu nedenle onlar, ikinci ihtimali tamamen ortadan kaldıracak bir çözüm önermektedirler; tanecik kuramı. Şimdi bu çözüm şekillerini ayrıntılı olarak ele alalım. Buraya kadar ortaya koyduğumuz bu soruların hemen hemen hepsi evrenin başlangıç şartlarıyla ilgilidir ve hiç kimse henüz onların cevabını bilmemektedir. Bir başka ifade ile, bunlar bir tekilliğe yöneltilmiş sorulardır. Genel izâfiyet kuramı ya da Büyük Patlama Kuramı sonsuz yoğunlukta bir tekilliğin varlığını öngördüğüne göre bu soruları yanıtlayamaz. Zira tekillikte bilimsel yasalar geçerliliğini kaybetmektedir. Bu durumda yapılması gereken şey, patlama ve patlamadan önceki olayları Büyük Patlama Kuramı

---

[131] Hawking, *a.g.m.*, s. 68; Hawking, *a.g.e.*, s. 133, 138.
[132] Merdin, *a.g.e.*, s. 261.
[133] Hawking'in "Kara Delikler ve Bebek Evrenler" adlı eseri s. 176'dan naklen, Merdin, *a.g.e.*, s. 288. Krş., Davies, *a.g.e.*, s. 48.

kapsamından çıkarıp atmaktır. Başka bir deyişle, gözlemler üzerinde hiçbir etkisi olmadığına göre, bu modelin öngördüğü tekillikleri dikkate almamak gerekir.[134] Bu durumda bu sorular bizim için problem olmaktan çıkacaktır. Çünkü onlar bu şartlarda tamamen anlamsızlaşacaktır. Gerçekten de evrenin ilk durumuyla ilgili tekillikleri bilimsel yasalar açıklayamıyor diyerek devre dışı bırakmak, onları yokmuş gibi varsaymak ne ölçüde tutarlı bir yaklaşımdır? Bu, dış dünyada gerçekliğe sahip olan bir olgunun varlığını inkar etmeye benzemektedir. Siz böyle bir olgunun gerçekte varlığına rağmen, onun gerçekliğinin olmadığını ne kadar iddia ederseniz edin, sonuçta o karşınızda durmaktadır.

Evrenin ilk durumu, bilim adamlarının çoğunu açıkça rahatsız etmektedir. Onlar, bu konunun metafiziğin alanına girdiğini dolayısıyla bu konuda bilimin işlevsiz olduğunu düşünmektedir. Bu durumda, evrenin tamamen gelişi güzel bir şekilde başladığı da söylenilebilir.[135] Ancak bilim tarihi olayların tümüyle keyfî bir tarzda meydana gelmediğini ve belli bir düzeni yansıttığını ortaya koymaktadır. Bu düzenin sadece yasalar için değil, evrenin ilk durumu için de geçerli olduğu söylenilebilir.[136] Bilim adamları metafiziğin konusu dedikleri evrenin ilk durumuyla ilgili problemleri, bilimin konusu haline getirerek çözmek için yoğun çaba harcamaktadırlar. Evrenin ilk durumu gerçekten de metafiziğin alanına giriyorsa, buna rağmen böyle bir konuya bilimsel çözüm aramak ne derece mantıklıdır? Metafizik alanla bilimsel alan kesin çizgilerle birbirinden ayrılabilir mi? Bu noktada belki bu tür soruların da cevaplanması gerekir. Öyle görünüyor ki bilim adamları, yukarıdaki açıklamalara rağmen, hem evrenin ilk durumunu hem de onun geçmişini olanca çıplaklığı ile açıklayabilecek bir çözüm önermektedirler. Ancak bunun henüz bir öneri olduğunu unutmamak gerekir. Öte yandan böyle bir çözümde tekillikler veya evrenin ilk durumu ortadan kalkmaktadır. Bu durumda, ortada çözülecek problem de kalmamaktadır. Hem evrenin başlangıç şartlarını daha iyi belirlemek için yeni bir teori ortaya koymak ve hem de Büyük Patlama Kuramını geliştirmek amacıyla bir çok bilim adamı tarafından 1980'den sonra "enflasyon teorileri" denilen bir dizi teori ortaya atılmıştır. Bu teorilerden bir kısmının en azından genelde en geçerli teori olarak bilinen Büyük Patlama Teorisi kadar iyi bir iddiaya sahip olduğu söylenilebilir.[137] Bunların en önemlisi fizikçi Alan

---

134 Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53. Ayrıca bkz., Hawking, ***a.g.e.***, s. 133 vd.
135 Hawking, ***a.g.m.***, s. 68.
136 Hawking, ***a.g.e.***, s. 134.
137 Quentin Smith, ***a.g.m.***, s. 196-197; Merdin, ***a.g.e.***, s. 269.

Guth'un ortaya attığı teoridir. Guth'un teorisi, evrenin ilgili problemlere önemli ölçüde cevap verdiği için bu konuda önemli bir girişim olduğu söylenilebilir. Ancak bu model önemli ölçüde gözlemlerle uyuşmadığı için bilimsel bir model olarak kabul edilemez. Fakat enflasyon teorileri, evrenin şu anki durumunun çok sayıda farklı ilk durumlardan hareketle açıklanabileceğini göstermiştir. Bu, enflasyon teorilerinin önemli bir göstergesidir. Bu gösterge, evrenin ilk durumunun büyük bir dikkatle seçilmiş olmasının gerekli olmadığını ortaya koymaktadır.[138] Görüldüğü gibi enflasyon teorileri, sayısız ihtimaller üzerinde durmaktadır. Olasılık ve ihtimallerle Büyük Patlama tekilliğine ilişkin problemlerin çözülemeyeceği gerçeğini açıklamayı bile gerekli görmüyoruz. Çünkü bu teorilere göre, bir ilk tekilliğin varlığı gerekli değildir. Dolayısıyla evrenin ilk durumu tamamen gelişi güzel seçilmiştir. Bu teoriler, bilimsel bir teori olma özelliğine sahip olmadıkları için onlardan hareketle böyle bir sonuç çıkaramayız.

Evrenin ilk durumunun gelişi güzel seçilmesinin anlamı şudur: Evren ilk aşamalarda büyük bir olasılıkla kaos halindeydi. Çünkü evrenin düzensiz olabileceği durumlar, düzenli olabileceği durumlardan sayıca çok daha fazladır. Ancak bu ille de evrenin başlangıçta kaos halinde olduğunu göstermez. Patlamadan sonra kaosun giderek arttığını da gösterebilir. "Böylesine düzensiz ilk koşulların, bugün büyük ölçekte böylesine düzgün ve düzenli evrenimizin çıkış noktası olabileceğini kavramak çok zor."[139] Termodinamiğin İkinci Kanunu* düzenden düzensizliğe doğru bir süreç olarak anlaşılabilir.[140] Daha geniş anlamda, bu yasa evrendeki düzensizliğin giderek arttığını ifade etmektedir.[141] İkinci Yasaya göre evrende düzensizlik sürekli olarak artıyorsa, o zaman evrenin başlangıçta çok düzenli bir konumda yaratılmış olması gerekir. Homojen ve eşyönlü bir evren ancak bu şartlarda ortaya çıkabilir.[142] Görünüşe göre İkinci Yasa bizi, evrenin ilk durumunun tamamen gelişi güzel seçilmediğini, aksine çok dikkatle seçilmiş olduğu sonucuna iletir. Halbuki evrenin ilk durumunun gelişi güzel seçildiğini iddia eden görüş bir çok olasılık

---

138 Bkz., Hawking, *a.g.e.*, s. 138, 144.
139 Hawking, *a.g.e.*, s. 134 vd.
* İkinci yasanın örneklerine her yerde ve her konuda rastlamak mümkündür; binaların yıkılması, insanların yaşlanması, dağların ve sahillerin aşınması, doğal kaynakların tükenmesi v.s. gibi olgular düzensizliğin her yerde arttığını göstermektedir. Bilim adamları, düzensizlik miktarını ölçmek için "entropi" adı verilen matematiksel bir nicelik keşfetmiştir. Bilimsel veriler, bir sistemdeki toplam antropinin kesinlikle azalmayacağını, aksine artacağını göstermektedir. Bkz. Davies, *a.g.e.*, s. 49-50.
140 Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 335.
141 Bkz., Davies, *a.g.e.*, s. 49.
142 Merdin, *a.g.e.*, s. 264.

üzerinde durmaktadır. Olasılıkların ne ölçüde kesinliğe sahip olup olmadığını tahmin etmek güç değildir. Başlangıcı böyle rastgele seçilmiş bir evrende Tanrı'nın yeri yoktur. Öte yandan evrenin tamamen düzensiz bir durumdan ortaya çıktığını kavramak da sanıldığı kadar kolay bir şey değildir. Oysa "entropi ilkesine evrenin başlangıcındaki olasılıklardan kurtulmak için başvurulmaktadır."[143] Açıkça görüldüğü gibi, evrenin tesadüfen yaratıldığını savunan görüş temelde tümüyle olasılıklara dayanmaktadır. Böyle bir anlayışla homojen ve eşyönlü bir yapıya sahip olan evreni açıklamak mümkün olmadığı gibi, evrenin başlangıcına ilişkin soruları cevaplamak da mümkün değildir. Çünkü bu sorular evrenin ilk durumunun çok dikkatle seçilmiş olduğunu ve onun rastgele yaratılmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Başta Termodinamiğin İkinci Kanunu olmak üzere, mevcut veriler düzensizlikten düzenin çıkamayacağını göstermektedir. Böyle bir şeyin güçlüğünü, bu anlayışı savunanlar da itiraf etmektedir. Zira "fiziksel evren son derece hassas düzenli bir sistemdir."[144] Hiçbir bilim adamı bugün bunun aksini iddia etmemektedir. Acaba nasıl oldu da kaostan düzen meydana geldi ya da kaostan düzen çıkaran mekanizma nedir? Şu aşamada bu soruları olasılıklarla, gelişi güzelliklerle açıklamak mümkün görünmemektedir. Zaten böyle bir açıklama da ikna edici değildir. Tüm bu çabalar, yaratıcı iradeyi evrenin var oluşunda devre dışı bırakmaya yönelik zorlama açıklamalar olarak görülebilir. Evrenin başlangıcında düzenin gerekli olup olmadığına ilişkin şu açıklama çok çarpıcı görünmektedir: "Big Bang anının hemen yakınındaki bir dünya nasıl olur da 'düzenli' olur? Ancak eğer kozmik evrimi düzenden düzensizliğe doğru dereceli bir geçiş olarak anlamak istiyorsak bu düzen gereklidir."[145] Başka bir deyişle, "Eğer kainatın bir Büyük Patlama ile başladığını kabul edersek, bu açıkça kozmolojik düzeyde bir zamansal düzenin varolduğunu gösterir."[146]

Termodinamiğin İkinci Kanununun keşfinden sonra "zaman" birden bire önemli bir olgu haline gelmiştir. Başka bir deyişle, İkinci Yasa ile zaman arasında önemli bir münasebet vardır. Bu yasa bize, zamanın bir akışı ve bir yönü olduğunu göstermektedir. Buna göre zaman tek yönlü geri dönüşsüz bir süreçtir. Diğer bir ifade ile zaman, tek bir yönde geçmişten geleceğe doğru akar; ona müdahale edemediğimiz gibi, geçmişe yolcu-

---

143 Merdin, *a.g.e.*, s. 265.
144 Sorley, *a.g.e.*, s. 315.
145 Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 337.
146 Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 307.

luk da yapamayız.[147] Sözgelişi, masadan yere düşerek kırılan bir bardak düşünün. Yerdeki kırık cam parçaları biraraya gelip niçin masanın üzerine çıkıp tekrar bardağı oluşturmuyor? Geçmişte masanın üstündeki bardaktan gelecekteki yerde kırılmış bardağa gidilebilir ama tersi doğru değildir. İkinci Yasa buna izin vermez.[148]

Dikkat edilecek olursa, burada düzensizlik zamanla artma eğilimi göstermektedir. Evrenin tüm seviyelerinde bu böyledir. "Geri dönüşsüzlük, kaostan düzen çıkaran mekanizmadır ve tüm düzeylerde düzenin kaynağıdır."[149] Zamanın geri dönüşsüz oluşu evrenin bir özelliğidir. Zamanın bu özelliği ilk evrende olup biten tüm olayların aynı yöne doğru akışı son derece ilgi çekici görünmektedir. Ancak geri dönüşsüzlüğün evrensel bir fenomen olmadığını unutmamak gerekir.[150]

Düzensizlik niçin evrenin genişlemesine paralel olarak aynı yönde artmaktadır? Düzensizliğin zamanla artmasının sebebi, zamanın düzensizliğin arttığı yönde ölçülebilmesidir. Evrenin zamanın geçmiş ucunda, niçin yüksek bir düzen durumunda olması gerekmektedir? İkinci Yasaya göre, düzensiz durumların düzenli durumlardan her zaman daha çok olmasına rağmen, evren niye her zaman tamamıyla düzensiz bir durumda değildir?[151] Bu sorular, bizim evrenin ilk durumunu analiz etmemizi gerektirekmektedir.[152] Ancak bunun bilimsel verilerle mümkün olamayacağına daha önce temas etmiştik. Evrenin çok düzgün bir durumda başlamış olması geri dönüşsüzlüğü meydana getirmiş olabilir. Evren son derece düzensiz bir durumda da başlamış olabilir. Bu durumda evrendeki düzensizliğin azalması gerekir. Ancak bugün tüm süreçlerde düzensizliğin azalmak yerine arttığını biliyoruz. Ne var ki bu olasılıkların hiçbiri gözlemlerle uyuşmamaktadır.[153]

Evren genişlemeyi durdurup büzülmeye başlarsa ne olur ya da evrenin büzülmesi ne tür sorunlara yol açar? Weinberg'e göre, "ilk üç dakikayı anlamada karşılaştığımız tüm sorunlar, son üç dakikadaki olayların akışını öngörmede de ortaya çıkacaktır?"[154] Büyük Patlama öncesi ve Büyük Patlama tekilliğinde ne olup bittiğine ilişkin daha önce değindiğimiz tüm açmazlar, Büyük Çatırtı ile meydana gelen tekillik için de geçerlidir. Tekillikler

---

[147] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 326.
[148] Bkz., Hawking ve Penrose, *a.g.m.*, s. 64. Krş., Hawking, *a.g.e.*, s. 154.
[149] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 343.
[150] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 343, 351.
[151] Hawking, *a.g.e.*, s. 155, 157.
[152] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 348.
[153] Hawking, *a.g.e.*, s. 158.
[154] Weinberg, *a.g.e.*, s. 7.

her halükarda bizim için meçhuldür. Bu nedenle, Büyük Patlama tekilliğinde ne olduğunu sormak anlamsız olduğu gibi, Büyük Çatırtıda da ne olacağını sormak anlamsızdır. "Başlangıcında evren düzgün ve düzenli olmalıdır. Ancak çöktüğünde, düzensiz ve karmaşık bir hal alacağını öngörüyoruz. Düzenli olandan çok daha fazla sayıda düzensiz dağılım biçimi olduğuna göre, başlangıç şartlarının duyarlı biçimde belirlenmesi gerekiyor."[155] Görüldüğü gibi bilim adamları evrenin başlangıç şartlarıyla -eğer evren bir gün son bulacaksa- sonuç şartlarının farklı olacağı noktasında birleşmektedir. Bir başka deyişle, Büyük Patlama tekilliğinde ortaya çıkan durumların Büyük Çatırtıda ortaya çıkmayacağı, bu iki fenomenin farklı durumları gerektirdiği, dolayısıyla ilk kozmolojik tekilliğin son kozmolojik tekilliğin tersi gibi düşünülemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Bilim adamlarının çoğu, evrenin bir gün varlıktan çıkarak büyük çatırtı ile tam bir yokluğa karışacağını düşünürken, bir kısmı da evrenin ölümünü kabul etmemektedir.[156] Oysa "artık gözüken acı gerçek şu ki, kâinatın önlenemez çöküşü, bildiğimiz kadarıyla kesinleşiyor; insandan galaksilere kadar düzenli aktivitelerin hepsini sağlayan organizasyon, yavaş yavaş, fakat kaçınılmaz bir şekilde yıkılıyor ve hatta tam bir gravitasyonel çöküşle hiçliğe gidebilir."[157] Eğer evrenin bir sonu olacaksa, bu durumda o, bir tekillikten (Big Bang Singularity) başka bir tekilliğe (Big Crunch Singularity) dönecektir. O halde evrenin gemişlemeyi durdurup bir Büyük Çatırtı ile sona erip ermeyeceği ve eğer evren bu şekilde son bulacaksa, bunun ne tür problemlere neden olacağına ilişkin "soru, cevabı verilmemiş açık bir sorudur ve belki de her zaman açık kalacaktır."[158] Bu soruyu bir de "zaman" açısından ele alıp değerlendirecek olursak, bu durumda, geri dönüşsüz zaman yön değiştirip, düzensizlik zamanla azalır mı? Bu durum genişlemenin tersi olduğu için normalde düzensizliğin azalması gerekir. Çünkü büzülme evresi, genişleme evresinin zaman içinde tersi gibi görünmektedir. Ancak evrenin büzülmesinin genişlemesinden çok daha farklı olduğu belirlendiği için evrenin büzülme evresinde düzensizlik azalmayacaktır. Tanecik kuramına göre, düzensizlik büzülme evresinde de artacaktır. Bu, aynı zamanda, zamanın yön değiştirmemesi anlamına gelmektedir.[159]

---

[155] Hawking ve Penrose, *a.g.m.*, s. 64.
[156] Bkz., Davies, *a.g.e.*, s. 391.
[157] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 153, Paul Davies'in, The Runaway Universe (s. 197) adlı eserinden naklen.
[158] Weinberg, *a.g.e.*, s. 138.
[159] Bkz., Hawking, *a.g.e.*, s. 159-160.

Termodinamiğin İkinci Kanunu ya da Entropi ilkesinin problemlerin çözümünde önemli bir açılım sağladığı, ancak sorunların hala çözümsüz olarak karşımızda durduğu açıktır. Bu ilkenin önemi, bilime yeni bir zaman anlayışı getirmesidir. "Her alanda ve seviyede, düzensizliğin ve geri dönüşsüzlüğün gittikçe yükselen etkilerinden iyice emin olmaya başlıyoruz. Bilim zamanı yeniden keşfediyor."[160] İkinci Kanuna göre, evrende kaçınılmaz bir enerji kaybı vardır ve düzensizlik sürekli olarak artmaktadır. Eğer evrenin genişlemesi gittikçe yavaşlıyor ve sıcak ölüme yaklaşıyorsa, bunun anlamı, bir anın bir önceki kadar uzun olmaması demektir. Dolayısıyla zamanın bir yönü ya da "ok"u vardır; zaman tek yönlüdür.[161]

Evrenin nasıl başlamış olması gerektiğini tahmin edebilmek için zamanın başlangıcında, bir anlamda, evrenin başlangıcında geçerli olan yasalara gereksinim vardır. Evrenin ilk durumu bilinirse, tüm geçmişi de bilinebilir.[162] Tekillikleri devre dışı bırakabilecek bir çözüm bulmadan evrenin başlangıcında geçerli olabilecek bir yasa bulunamayacaktır. Zaten tekillikler ortadan kalktığında, evrenin başlangıcı olmayacaktır. Bu durumda evrenin başlangıcında geçerli olabilecek bir yasaya da gerek kalmayacaktır. Ne var ki eldeki mevcut veriler, Büyük Patlama tekilliğinin varlığını zorunlu kılmaktadır. O halde evrenin ilk durumunu açıklayabilecek bilimsel bir çözüm bulunamayacaktır.

Genel İzâfiyet kuramı ve Büyük Patlama Kuramı gibi kuramlar evreni iyi açıklayamamaktadırlar. Özellikle evrenin ilk aşamalarını cevapsız bırakmaktadırlar. Modern fiziğin en zor görevlerinden birisi kuantum mekaniği ve genel izâfiyet kuramlarını da içine alacak yeni bir kuram bulmaktır. Bu tanecik kuramı veya kuantum kozmolojisidir. Tanecik Kuramında, tekillikler gerekli değildir. Bilim tüm yasaları, evrenin ilk durumu da dahil olmak üzere, her zaman her yerde geçerli olması olasıdır. Tekillikler gerekli olmadığı için onlarla ilgili yeni yasalar önermeye de gerek yoktur. Henüz böyle bir kuram yoktur; ancak böyle bir kuramda bulunması gereken bazı özellikler bilinmektedir.[163] Böyle bir kuramda uzay-zaman sonlu ve sınırsızdır. Bu, evrenin tamamen kendi kendine yettiğini ve sınırlı şartlara ihtiyacı olmadığını göstermektedir. Evrenin sonsuz geçmişteki durumunu açıkça ortaya koymak zorunlu değildir.[164] Hawking sonuçta şunları söylemektedir:

---

[160] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 28.
[161] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 19 (Alvin Toffler'ın takdimi).
[162] Hawking, *a.g.e.*, s. 144, "47.
[163] Bkz., Peebles v.diğ., *a.g.m.*, s. 62-64; Hawking, *a.g.e.*, s. 24.
[164] Bkz., Q. Smith, *a.g.m.*, s. 196; Hawking, *a.g.m.*, s. 68-69. Ayrıca bkz., Hawking, *a.g.e.*, s. 24, 145.

"Evrenin bir başlangıcı oldukça, bir yaratıcısının olduğunu varsayabiliriz. Ama evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise, ne başı ne de sonu olacaktır; yalnızca olacaktır! O halde bir Yaratıcıya ne gerek var?"[165]

Hawking'e göre evrenin bir başlangıcı olması halinde, onun nasıl başladığını Tanrı bilebilir; ama biz herhangi bir neden bulamayız. Ancak tanecik kuramına göre, uzay-zamanın sınırı olmayabilir. Başka bir deyişle, evrenin başlangıç şartları kalkmaktadır. İşte o zaman evren kendi kendine yetecek, kendi kendini açıklayacak ve kendi dışında hiçbir şeyden etkilenmeyecektir. Dolayısıyla o ne yaratılacak ne de yok olacaktır; varlığını sürdürecektir. Bu durumda bir yaratıcının varlığı gereksizdir.[166]

Aslında bilim adamları son çözümlemede, bilimin bir bütün olarak evrenle ilgili olduğu düşünüldüğünde, "evrenin bütün süreçlerini kavrayacak ve açıklayacak yeterlikte"[167] tek bir kuram önermektedirler. Bu durumda, uzay-zaman sonlu ve sınırsız olacağı için nedensellik problemi de ortadan kalkacaktır. Çünkü nedensellik zamanla ilgili bir fenomendir. Dolayısıyla zamanın olmadığı bir duruma uygulanamaz. Böyle bir çözümlemede uzay-zamanın sınırı yoktur. Bu, zamanın önemsiz olduğunu gösterir. Bu yüzden, sebep-sonuç ilişkisi böyle bir kuramda anlamını yitirecektir. Nedensellik sorununun ortadan kalkması bir "İlk Sebep" sorununun da olmaması demektir.[168] Görünüşe göre, böyle bir yöntemde herşeyin bilinebileceği ve hiçbir şeyin insana kapalı olamayacağı öngörülmektedir. Dolayısıyla böyle bir evren kendi varlığını açıklayabilecek, kendi kendine yeterli olduğunu gösterecektir. Bu yüzden, evrene ilişkin tüm soruların cevabını evrenden alabileceğiz. Bu durumda, evrenin dışında onun var oluşunu açıklayabilecek hiçbir şeye gerek duymayacağız. Öyle görünüyor ki, evrenin var oluşuna ilişkin böyle bir yaklaşım tarzında, evrenin yaratılışında Tanrı'nın hiçbir şekilde rolü olmadığı gibi, O'nun varlığı da gerekli görülmemektedir.

Böyle bir birleşik kuramın bulunduğunu ve gözlemlerle doğrulandığını varsayalım. Bu, artık bilimin temel amacının gerçekleşmesi demektir. Çünkü "bilim, malumu i'lam etmez; aksine bilim, gerçek manada bilinmeyenin peşindedir."[169] Eğer biz herşeyi bilmiş

---

[165] Hawking, *a.g.e.*, s. 152.
[166] Hawking, *a.g.e.*, s. 147.
[167] Sorley, *a.g.e.*, s. 315.
[168] Bkz., Sorley, *a.g.e.*, s. 315; Davies, *a.g.e.*, s. 96.
[169] Açıkgenç, *a.g.m.*, s. 176. Krş., Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 341.

olsaydık, o zaman bilim gibi bir etkinlik zaten olmazdı.[170] Görüldüğü gibi bilimin amacı, bilineni tekrarlamak değil, bilinmeyeni eşelemek ve onu açıklığa kavuşturmaktır. Birleşik kuramda herşey açıklığa kavuşacağına göre, bilim son çözümlemede asıl amacına ulaşmış olacaktır. Böyle bir modelde, tüm sınırlar kaldırıldığı için biz, sonsuz geçmişte olanları bilebileceğimiz gibi, sonsuz gelecekte olanları da, kısaca evrendeki herşeyi önceden bilme olanağına sahibiz. Artık bundan sonra bilim adamları fildişi kulelerine çıkarak devşirdikleri bilgileri gönül rahatlığı ile tüketebilirler.

Bütün evreni bir çırpıda açıklayabilecek böyle bir model henüz geliştirilmedi ve böyle bir model ortaya koymak son derece güçtür. Bu yüzden, bunun henüz bir öneri olduğunu unutmamak gerekir. Ancak bilim adamlarının çoğu evrenin tüm süreçlerini açıklayabilecek böyle bir birleşik kuramın bir gün mutlaka bulunabileceğini düşünmektedirler.[171] Bunların ne kadar doğru olup olmayacağını zaman gösterecektir. Şimdilik bu konuda kesin bir şey söylemek imkansız görünmektedir. Bilim adamlarına göre, genelde tekilliklerin varlığını kabul etmek, evrenin varlığını açıklarken Tanrı'yı hesaba katmayı gerektirmektedir. Ancak bu onlara göre vurgulanması gereken bir şey değildir. Bu durumda, çok zayıf bir ihtimal de olsa, evrenin başlangıç şartlarının Tanrı tarafından belirlendiğini kabul ederek evrenin var oluşunda Tanrı'nın da bir rolü olduğu söylenebilir ya da yaratılış tesadüfe bağlanır. Bu açıdan şu pasajlar çok manidar görünüyor: "Büyük Patlama anında ve diğer tekil noktalarda bütün yasalar işlemez olacağı için, Tanrı hala canı istediği gibi olacakları seçme ve evreni başlatma özgürlüğüne sahiptir."[172] Ancak, "Evrenin hiçbir tekil noktası ve sınırı yoksa ve birleşik kuramla tamamen betimlenebiliyorsa, bu Tanrı'nın Yaratıcı rolüne ilişkin derin kuşkular uyandırmaz mı?"[173]

Açıkça görüldüğü gibi, bilim adamları, Tanrı ile evren kavramlarının yan yana gelmesini istememekte ve bundan son derece rahatsızlık duymaktadırlar. Belki bir yerde bunlardan kaçınmak için şu aşamada, belki ileriki aşamalarda açıklanması imkansız şeyleri ille de bilimsel olarak açıklayacağız diye kuramları, yasaları ve olasılıkları zorlamaya gerek yoktur. Bunu söylerken bilimsel çalışmalar yapmayalım demek istemiyoruz. Tam tersine, çalışmalarımız çok yoğun bir şekilde devam etmelidir. Ancak bunların zorlama ol-

---

170 Morris, *a.g.e.*, Önsöz.
171 Hawking, *a.g.e.*, s. 23.
172 Hawking, *a.g.e.*, s. 181.
173 Hawking, *a.g.e.*, s. 182.

maksızın tabiî mecraında yapılması gerekir. Bilim, gerçekten bilim adamlarının savunduğu gibi tek başına evrenin tüm süreçlerini açıklayabilir mi? Başka bir deyişle, bilimin herşeyi açan sihirli bir anahtar olduğu söylenilebilir mi? "Evrensel bir anahtar olabilecek türden bir bilgi ancak sade bir kainatta (klasik bilimin kainatında) varolabilir."[174] Ancak ne var ki, İzâfiyet klasik bilimin evrensellik ya da objektiflik anlayışını yıkmıştır. Bu nedenle, bugün artık 21. yüzyıla girerken, kesinlikler ve mutlak itirazlar devri kapanmış gibi görünmektedir.[175]

Bu bölümü genel olarak özetlemek ve değerlendirmek gerekirse, şunları söylemek mümkün ve gerekli görünmektedir: İnsanlık 20. yüzyıla ikibin yıldır tartışmasız bir dogma olarak kabul edilen determinist ve mekanik bir evren anlayışıyla girmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak evren, ezelden beri değişmeyen ve değişmeyecek olan statik ve durağan bir yapı olarak düşünülmüştür. Klasik evren anlayışına bağlı olarak gelişen klasik bilim ise, evrensel ilkeler ve yasalar ortaya koyduğunu iddia etmektedir. 17. ve 20. yüzyıllarda meydana gelen bilimsel gelişmeler, klasik bilim ve evren anlayışını yıkarken, bilim dünyasında yepyeni bir sıçrama meydana getirmiştir. Böylece evrenin var oluş problemi de daha farklı ve bütüncül bir boyut kazanmıştır.

Durgun Durum Modeli, değişmeyen, statik, ezelî ve sonsuz, var oluş nedenini kendi içinde taşıyan bir evren anlayışı öngörmektedir. Bu model, asırlarca varlığını korumuş olan statik evren anlayışının tabiî bir sonucudur. Büyük Patlama Modeli Durgun Durum Modelinin aksine, evrenin bir tekillikten varolduğunu ve yine bir tekillik ile yokluğa karışacağını, ezelî ve sonsuz olmayan, sürekli değişen ve genişleyen bir evren anlayışını öngörmektedir. Bu model, determinist ve statik bir evren anlayışının aksine, uzay ve zaman, özellikle de zaman anlayışımızda köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Bugün artık genişleyen, büzülen ve hatta bir tekillikte tamamen durma noktasına gelen dinamik ve izâfî bir zaman anlayışı söz konusudur. Zaman tek yönlü ve geri dönüşsüz bir süreçtir. Uzay ve zaman arasında çok sıkı bir ilişki vardır ve onlar birbirinden bağımsız olarak düşünülemezler. Zira bunlar uzay-zaman denilen dört boyutlu bir fenomeni oluşturmaktadırlar. Uzay ve zaman kavramları olmaksızın evrendeki olayları anlamamız mümkün de-

---

[174] Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 55.
[175] Bkz., Prigogine ve Stengers, *a.g.e.*, s. 263, 349.

ğildir. Böylece klasik bilimin savunduğu determinist, statik ve zamansız bir evren anlayışı yıkılmıştır.

Büyük Patlama Modeli, gelecekte yapacağımız çalışmalarda bize tutarlı bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla o, bazı başarılar kaydetmiştir. Ancak bu onun doğru olduğu anlamına gelmeyebilir; ama ciddiye alınması gerektiğini gösterir. Daha önce değindiğimiz gibi bu modelde bir takım belirsizlikler vardır. Bu açmazlar ve belirsizlikler daha çok tekilliklerle ilgilidir. Bu durumda yapılması gereken şey, Büyük Patlama Modelini bir kenara atmak değil, aksine onu son derece ciddiye alarak sonuçlarını baştan sona incelemektir. Genellikle bizim kuramlarla ilgili yaptığımız yanlış, onları yeterince ciddiye almamaktır.[176] Gerçekte böyle bir teorinin bulunup bulunmayacağı çok kuşkulu olmakla birlikte, "bu kuramı, kuantum kozmolojisi tamamen gelişinceye kadar geçici olarak kabul etmemiz gerekir."[177] Bu nedenle, bu kuramı ciddiye almak için hala pek çok gerekçelerimiz vardır. Bu bağlamda, ele aldığımız deliller, bilim dünyası için oldukça bağlayıcıdır. Bugün hiçbir bilim adamı evrenin genişlemediğini ya da mikrodalya radyasyonunun tüm evrende aynı ölçüde olmadığını iddia etmemektedir. Aksine, gün geçtikçe yeni bilimsel gelişmeler bu delilleri daha da kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla şu aşamada, Büyük Patlama Modelinin terk edilmesi gerektiğini söyleyebilecek düzeyde bir gerekçe yoktur. Ancak belki ileriki aşamalarda böyle bir gerekçemiz olabilir. Büyük Patlama Kuramının çözümsüz bıraktığı bir takım soruların olması, onun geçersiz olduğunu ortaya koymaz. Çünkü bu sorunlar şu aşamada deney ve gözlemi aşmaktadır. Onları bizzat deneme ve gözleme imkanına sahip değiliz. Bu durumda, Büyük Patlama Kuramının deney ve gözlemlerle uyuşmadığını söyleyemeyeceğimize göre, onun hala iyi bir bilimsel kuram olduğu tartışmasız bir gerçektir. Çünkü "Büyük Patlama basit bir düşünce gibi görünmektedir... basitliğine rağmen, bu teori, evrenin yaratılışını ve tekamülünü tartışmasız bir biçimde iyi tasvir etmektedir."[178] Kısacası bu teorinin, kendi içinde kesinlikle çözümsüz bir takım problemler olmasına rağmen, bugün Büyük Patlama kozmolojisine karşı hiçbir ciddi temel itiraz yoktur.[179]

---

[176] Weinberg, ***a.g.e.***, s. 113, 114, 123; Kanipe, ***a.g.m.***, s. 34.
[177] Q. Smith, ***a.g.m.***, s. 196.
[178] Talcott, ***a.g.m.***, s. 35.
[179] Peebles v.diğ., ***a.g.m.***, s. 53.

IV. BÖLÜM

BÜYÜK PATLAMA KOZMOLOJİSİ ve YOKTAN YARATMA İLİŞKİSİ

Asıl konuya girmeden önce, Yoktan Yaratma Öğretisinin anlaşılmasında herhangi bir güçlük olup olmadığı, eğer bir güçlük varsa, kısa da bunun nedenleri üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü bu, hem asıl konuya bir basamak teşkil etmesi, hem de esas konunun eski bir deyişle "efrâdını câmi, ağyârını mâni" bir biçimde ele alınması ve anlaşılması bakımından önemli ve öncelikli görünmektedir.

"Hiç kimse Yoktan Yaratma Öğretisinin nasıl meydana geldiğini"[1] ve mahiyetinin ne olduğunu tamamen kavramış gibi görünmüyor. En azından böyle bir düşüncenin kabul edilmesi güç görünüyor.[2] Burada konuyu daha açık ve sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmek için bir ayırım yapılması gerekir. Yoktan yaratma düşüncesinin nasıl meydana geldiği ile bu öğretinin mahiyetinin ne olduğu hususu aynı konu ile ilgili olmakla birlikte, birbirinden farklılık arz etmektedir. Burada konumuz açısından bizim asıl dikkat çekmek istediğimiz nokta, Yoktan Yaratma Öğretisinin nasıl ortaya çıktığından ziyade onun mahiyetinin kavranması konusunda bir takım güçlüklerin olup olmamasıdır. Burada asıl güçlük, evrenin nasıl meydana geldiğinden ya da bu öğretinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Acaba bir takım insanlar tarafından yoktan yaratma düşüncesi niçin imkansız görülüyor? Böyle bir yaklaşımın temelde iki nedeninin olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, bu problem daha çok eski Yunandan beri sürüp gelen düşünce alışkanlıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bir kere bu, yoktan hiçbir şeyin varolamayacağına ilişkin kadîm Yunan felsefesine ait düşüncenin tartışılmaz bir gerçeklik olarak benimsenmesinin tabiî bir sonucudur. Dolayısıyla yoktan yaratma düşüncesi batı düşünce tarihine ve batılı kafa yapısına sahip insanlar için anlaşılması güç ve meydana gelmesi imkansız bir olgudur. İkincisi, "yoktan yaratma düşüncesi bizim sebep-sonuç ilişkisine göre vakıf olduğumuz her tecrübeyi aşmaktadır."[3] İnsan zihni, tam olarak ancak varolan bir şeyden

---

[1] Don Cupitt, ***Creation out of Nothing***, Scm Press, London, 1990, s. 7.

[2] H.M.E. al-Alousi, ***The Problem of Creation in Islamic Thought***, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, s. 20.

[3] al-Alousi, ***a.g.e.***, s. 20.

başka bir şeyin meydana gelmesini ya da yaratılmasını anlayabilir. Çünkü insan bunları müşahade etmektedir. Fakat insanın hiçbir şeyin olmadığı bir anı ya da mutlak yokluğu tasavvur etmesi ve böyle bir durumdan evrenin yaratılabileceğini düşünmesi gerçekten çok güçtür.[4] Buna göre insan, doğruluğunu ve gerçekliğini tecrübe edemediği, gözleme ve deneme imkanı bulamadığı herşeyin anlamının ve gerçekliğinin olmadığını mı iddia edecektir? Kuşkusuz böyle bir yaklaşım bilimsel gelişmelerin ulaştığı noktayı dikkate aldığımızda tutarlı ve makul bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Gerçekten de yoktan yaratma düşüncesi her türlü insanî tecrübeyi aşmaktadır. Çünkü hiç kimsenin evrenin nasıl yaratıldığına bizzat şahit olması mümkün değildir. Daha önce değindiğimiz gibi hiçbir bilimsel yasa bu düşüncenin mahiyeti hakkında bize bir şey söyleyememektedir. O halde bunlar, evrenin yoktan yaratılmadığının birer göstergesi olamaz mı? Bunlara dayanarak yoktan yaratmanın mahiyetinin kavranamayacağını ve böyle bir şeyin gerçekliğinin olmadığını söyleyemeyiz. Bundan dolayıdır ki bu konu, İslâm düşüncesinin önemle üzerinde durduğu bir konudur.

Genel olarak her konuda dini devre dışında bırakan ve sadece bilim ve felsefe ile sorunları çözmeye çalışan bir düşünce sistemiyle gerçekten de yoktan yaratma düşüncesini ve onun mahiyetini kavramak mümkün değildir. Bu şartlarda böyle bir şeyin imkan dahilinde olduğunu söylemek, ateşle barut yanyana geldiğinde barutun yanmayacağını söylemek gibi bir şeydir. O halde yoktan yaratma ve onun mahiyetinin anlaşılmasındaki güçlük, bu öğretinin karmaşık ve anlaşılmaz oluşundan ya da imkansızlığından çok böyle bir şeyi imkansız gören anlayıştan kaynaklanmaktadır.

Düşünce tarihi boyunca evrenin mahiyeti ve onun içindekiler kadar, onun nasıl ve niçin yaratıldığı konusu da insanoğlunu ciddi olarak düşündürmüş ve onu bu konuda araştırma yapmaya sevketmiştir. İşte bu arayışın bir sonucu olarak insanların bir kısmı konuyu bilimsel açıdan ele alırken, bir kısmı da meseleye felsefî açıdan yaklaşmıştır. Kimi insanlar ise, bağlı bulundukları dinin bu konudaki açıklamalarını yeterli bularak konu hakkında fazla düşünme gereği duymamışlardır. Dolayısıyla bu sorun, yalnızca bilim, felsefe ve dinle meşgul olanları değil, her kesimden insanı şu ya da bu şekilde ilgilendirmekte ve etkilemektedir. Yaratılış fenomeni, ister felsefî ve bilimsel açıdan, isterse dinî açıdan ele alınmış olsun, konu her halükarda dikkat çekici, üzerinde düşünme ve araştır-

---

4 Bkz., Saadettin Merdin, ***Tanrıya Koşan Fizik***, Timaş Yay., İstanbul, 1995, s. 240.

ma yapmaya değer bir konudur. Paul Davies'in de haklı olarak belirttiği gibi "hiçbir şey var oluş bilmecesinden daha çok şaşırtıcı ya da daha derin değildir."[5] Evrenin yaratılışı konusunda din,* bilim ve felsefenin yaklaşımı genelde farklılık arz etmektedir. Bu farklılık daha çok onların kullandıkları yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Felsefede akıl ön plandadır ve onun konuya yaklaşımı daha çok spekülatiftir. Din akıl ve nakilden hareketle meseleye yaklaşır ve onun yaratılış konusuna yaklaşımı kendisine özgü bir yaklaşımdır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim, evrenin yaratılışı ile ilgili problemi ne felsefî ve ilmî ne de başka bir tarzda ele almaktadır. Onun bu konuyu ele alış tarzı, tamamen kendine özgüdür. Diğer konularda olduğu gibi, yaratılış konusunda da din ve felsefenin açıklamalarını test etme olanağı yoktur. Bilimde ise, aklın çok önemli bir yeri vardır ve o konuyu daha çok somut veriler ışığında ele alır. Dolayısıyla bilim evrenin yaratılışına somut bir olgu olarak bakar. Din ve felsefenin aksine, bilim incelediği konunun mahiyetinin doğru olup olmadığını deney ve gözlemlerle ortaya koyar. Konuları test etme imkanı vardır. Bu durumda, bilimde herkes tarafından kabul edilmesi gereken nesnel sonuçlar ortaya çıkabilir. Ancak bilimsel gelişmelerin başdöndürücü bir biçimde değiştiği ve geliştiği çağımızda, bilimin nesnel sonuçlar ortaya koyduğunu söylemek o kadar da kolay değildir. Bu bağlamda bilim adamlarının, bilimin herşey olduğunu ve herşeyi çözdüğünü, test etme imkanına sahip olmadığımız bir şeyin doğru olamayacağını savunan pozitivist yaklaşımları artık yerini daha ılımlı ve daha tutarlı yaklaşımlara bırakmıştır.

Aslında "insan değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sorma ihtiyacı duyar. Ve din, son derece önemli bir insanî tecrübe sahasıdır. İnsan, başka alanlardan getirdiği bilgilerle dinin öğrettikleri arasında uyumlu bir birlik sağlamak ister. Bunun için de her tecrübeyi bir öteki tecrübenin ışığında düşünüp değerlendirmek ister. Onun dinî tecrübesi bir yanda, ilmî veya ahlakî tecrübesi başka bir yanda olmaz. Yaşanan beşerî tecrübe bu çeşit bir parçalanmayı men eder."[6]

Öyleyse Büyük Patlama Kuramı ile Yoktan Yaratma öğretisi arasında bir ilişki var mıdır? Bunlar arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Aslında böyle bir ilişki yok da biz mi olmayan bir şeyi savunuyoruz? Varsa bunun mahiyeti nedir? Bu ilişki suje ile obje arasındaki ilişki gibi bir ilişki midir? Yoksa sözgelimi bilimsel kanunların işlemediği bir noktada

---

[5] Paul Davies, ***Tanrı ve Yeni Fizik***, (Çev. Murat Temelli), İm Yay., İstanbul, trs., s. 47.
* Din kavramını bundan sonra genellikle "İslâm" anlamında kullanacağız.
[6] Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi***, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992, s.10.

ya da dinin çıkmaza düştüğü bir noktada bunların birbirinin imdadına yetişmesi şeklinde bir ilişki midir? Biz zaten böyle bir başlık koymakla Big Bang kuramı ile Yoktan Yaratma öğretisi arasında bir ilişkinin olduğunu peşinen kabul etmiş oluyoruz. Bizim burada üzerinde duracağımız temel konu, yaratılış hakkında bilimin tıkandığı ya da onun araştırma alanına girmeyen noktalarda dinin devreye girmesi, genel olarak Din ile bilimin, özelde ise Bütük Patlama kuramının önemli ölçüde yoktan yaratma ile uyuştuğu gerçeğidir. Bilindiği gibi Büyük Patlama Kuramının dolayısıyla bilimin içinden çıkamadığı asıl sorun Big Bang Tekilliği idi. Konumuz özellikle bu noktada yoğunlaşacaktır. Big Bang Kuramı ile Yoktan Yaratma öğretisi arasında -bu ilişki nasıl olursa olsun- herhangi bir ilişkinin olduğunu söylemek, aslında bir ölçüde yaratılış bakımından din ile bilim arasında bir ilişkinin varlığından söz etmek anlamına gelmektedir. Zira Big Bang Kuramı, evrenin yaratılışının bilimsel açıklamasıdır. Bilindiği gibi İslâm dini ve düşüncesinde, İslâm filozoflarının bu konudaki düşüncelerini bir tarafa bırakacak olursak, genelde yoktan yaratma düşüncesi savunulmaktadır. O halde konu Big Bang Kuramı ile İslâm dini ve düşüncesinde yaratılış konusunun karşılaştırılması veya ilişkisi şeklinde ele alınma durumundadır.

Düşünce tarihinin başlangıcından itibaren bilimin, özellikle de dinin insan hayatının hemen her alanında en etkin rol oynayan iki temel ve kuşatıcı büyük güç olduğu bilinmektedir. Holmes Rolston'un belirttiği gibi, "Çok az konu, geleceğin akışını biçimlendirmede, onların (bilim ve dinin), düşünsel ve varoluşsal boyutları, kafayı ve kalbi, kişiyi ve kültürü, şimdiyi ve geçmişi birleştirmelerindeki öneme sahiptir."[7] Dolayısıyla bu iki olgu insanın pratik ve düşünsel problemlerine bugüna kadar olduğu gibi bundan sonra da çözüm getirecektir. Bu nedenle onlar insan hayatı için vazgeçilmez ve olmazsa olmaz şeylerdir. Bu durumda bilim ve dinin evrenin yaratılışı bakımından konuya bakışını birlikte ele almak hem daha kuşatıcı hem de daha ikna edici görünmektedir. O halde insan hayatına olumlu katkıda bulunan her tecrübe ve birikimin kullanılması kadar tabiî ne olabilir? Buna göre insan hayatını şu veya bu şekilde etkileyen Din ve bilim arasında olumlu bir ilişki olduğunu düşünen birisi için yukarıda sorduğumuz sorular anlamlıdır. Daha önce Din ve bilimin kullanmış olduğu yöntemlerden bahsetmiştik. Buna göre bilimde "tecrübî

---

[7] Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç, " *O.M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 10, Samsun, 1998, s. 125 (Holmes Rolston, Science and Religion, Temple University Press, Philedelphia, 1987, s.vi'den naklen).

alanda ısrar etme"[8] dinde ise, daha çok tecrübe edemediğimiz alanda ısrar etme esastır. Ancak burada "tecrübe ötesi" derken, bundan Din'in bu konudaki öngörülerini hiç tecrübe edemeyeceğimiz anlamı çıkmamalıdır. Tecrübe üstü veya tecrübe ötesi alan, tecrübî alandan hareketle ulaşılan bir alandır. Büyük Patlama Kuramı, deney ve gözlemlerle doğrulanmış, dolayısıyla tecrübe edilmiştir. Halbuki Yoktan Yaratma öğretisi için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü biz evrenin yoktan yaratılıp yaratılmadığını doğrudan doğruya test edemeyiz. Daha önce de değindiğimiz gibi, dinin öngörülerini deneme ve gözleme imkanımız yoktur. Ancak dolaylı olarak dış dünyadaki tecrübî bir takım verilerden hareketle Yoktan Yaratma öğretisi desteklenebilir. Büyük Patlama kozmolojisi Yoktan Yaratma Öğretisinin dış dünyada çok önemli bir verisi durumundadır. Burada tümüyle tecrübe dışı kalan şey, ilk kozmolojik tekilliktir. İşte tam bu noktada tecrübî alanla, tecrübe dışı alanın, yani Büyük Patlama kozmolojisi ile Yoktan Yaratma Öğretisinin karşılaştırılması ve ilişkisi enteresan görünmektedir.

Daha önceki bölümlerde ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, Büyük Patlama kozmolojisi evrenin yaratılışını açıklarken, bu konuda bir takım soruların açık kaldığını ve bazı problemlerin çözümsüz olduğunu biliyoruz. Bu problemlerin hemen hemen tümü tek bir noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlar evrenin başlangıç şartlarıyla ilgili olan Büyük Patlama tekilliğidir. Büyük Patlama Kuramı ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasındaki ilişkinin iyi kavranabilmesi için söz konusu tekilliğin mahiyetinin iyice kavranması ve açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Daha önceki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla tekillik somut bir olgu olarak anlaşılmaktadır. Daha doğrusu bilim adamları tekillikten somut bir olguyu anlarlar. Bilim adamlarının aksine burada Craig'in konuya yaklaşımı oldukça ilginçtir. Ona göre tekillik hem tüm yakın geçmiş doğru uzay-zaman çizgilerinin son noktasını, hem de kozmik açıklamanın bir kalıntısı olarak evrenin büzülerek yokluğa karıştığı noktayı göstermektedir. O, Big Bang tekilliğinin soyut bir olgu olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla tekilliğin gerçek bir varlığı yoktur. Bu nedenle, o evrenin bir parçası değildir. Buna göre evrenin tekilliğine bitişen bir ilk anı hiç olmamıştır. Dolayısıyla Craig Büyük Patlama tekilliğini "yokluk"un tam karşılığı olarak kullanmaktadır. O halde evren yoktan

---

[8] Ronald W. Hepburn. "Creation. Religious Doctrine of.". *The Encyclopedia of Philosophy*. vol. 2. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan and Free Press. 1967. s. 255.

yaratılmıştır.[9] Daha açık ve tam bir ifade ile söyleyecek olursak, "Sonsuz yoğunluk hali, 'hiçbir şey'e (nothing) tamamen eşittir. Gerçek dünyada sonsuz yoğunluğa sahip olacak hiçbir şey olamaz; zira eğer bu nesne herhangi bir kütleye sahipse, o zaman sonsuzca yoğun olamaz... Bu durumda, Büyük Patlama Modelinin tam anlamıyla uygulanışının gerçekten mecbur ettiği şey, *yoktan yaratılış*tır (creatio ex nilio)."[10] Ne var ki tekillik ister somut isterse soyut bir olgu olarak tanımlanmış olsun, bu kavramda her halükarda bir kapalılık sezinlenmektedir. Bu durumda onun mahiyetini kavramak biraz güç görünüyor. Belki de bu güçlük, bilim adamları ile filozofların konuyu farklı şekilde ele almalarından kaynaklanmaktadır.

Craig'in yukarıda verdiği tekillik tanımı, hem evrenin başlangıcı hem de sonuyla ilgilidir. İlk planda evrenin başlangıcıyla ilgili tekillik tanımı bizi ilgilendirmekle birlikte, o, tekilliği her halükarda "mutlak yokluk" olarak anlamaktadır. Buna göre evren yokluktan meydana gelmiş ve yine yokluğa karışacaktır. Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, Genel İzâfiyet Kuramı, İkinci Yasa ve Büyük Patlama Kuramı bunu öngörmektedir.

Peki bir şeyin salt varlığının olmadığını söylemek, gerçekte böyle bir şeyin olmadığı anlamına gelir mi? Büyük Patlama tekilliğini "mutlak yokluk" kavramının tam karşılığı olarak kullanmak, onun varlığını tümüyle reddetmek anlamına gelmez mi? Aslında Craig ilk kozmolojik tekilliğin varlığını inkar etmiyor; ancak onun somut bir varlığa sahip olmadığını söylüyor. Buraya kadar yaptığımız açıklamalara göre, ilk kozmolojik tekillik temelde soyut ve somut bir fenomen olarak iki şekilde tanımlandı. Acaba bu tanımlardan hangisi ilk kozmolojik tekilliği doğru olarak tanımlamaktadır? Bu tanımlardan hangisini ve neye göre benimseyeceğiz? Biz burada yukarıda Craig'in "mutlak yokluk" olarak ifade etmeye çalıştığı tekillik tanımını kabul etmenin daha makul olduğunu düşünüyoruz.

Büyük Patlamadan önce ne olduğu konusunda bilimsel yasalar dolayısıyla bilim adamları bize bir şey söyleyemiyorlar. Hem ilk kozmolojik tekilliğin mahiyeti, hem de ondan önce ne olduğu hususu modern bilim için hala bir sır olma niteliğini korumaktadır ve görünüşe göre bu açmazı bilim çözemeyecektir.[11] Çünkü tekillikler doğal olarak kaotik

---

[9] Bkz., William Lane Craig, "Theism and Big Bang Cosmology", ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, ed. W.L. Carig and Q. Smith, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 224.

[10] Yaran, ***a.g.m.***, s. 130 (William L. Craig, The Kalam Cosmological Argument, Macmillan, London, 1979, s. 116-117'den naklen).

[11] Bkz., Michio Kaku, "What Happened Before the Big Bang", ***Astronomy***, vol. 24, N. 5, May, 1996, s. 36; Craig, ***a.g.m.***, s. 218.

ve bizim için meçhuldür. Belirsizlik ilkesine göre, bir kimse, bir tekillikten çıkan her hangi bir parçacığın ne hızını ne de konumunu tahmin edebilir. Tekillikten çıkan parçacıkların bilinememesi evrenin ilk dönemini anlama noktasında bir belirsizliğe neden olmaktadır. Evrenin ilk devrelerini anlamaya çalışan Big Bang kozmologlarına göre, bu durum, evrenin ilk devrelerinde entropinin en yüksek seviyede olduğunu göstermektedir.[12] İlk kozmolojik tekillikte bilimsel yasalar geçerliliğini kaybettiği için, bu kozmolojik tekillik bilim adamları için büyük bir problem teşkil etmektedir. Bu nedenle onlar bu soruna ancak iki şekilde çözüm önerebilirler:

a) Konuyu metafiziğe ya da dine havale etmek,

b) İlk kozmolojik tekillik de dahil olmak üzere evrenin tüm süreçlerini açıklayabilecek bir kuram bulmak.[13] Görüldüğü kadarıyla bilim adamlarının çoğu konuyu ilk planda Din'e havale etmek istemiyor. Çünkü, "eğer bilimde açıklamalar sona ererse, deney ve kavrayışın bugünkü sınırlılığından dolayı onlar sadece 'bir an' için sona ermiş olur. Bilim son çözümlemede olaylara kesinlikle metafiziksel bir şekilde yaklaşmaz."[14] Bu açıklama bilimin araştırma alanına giren bir çok konu için doğru olmakla beraber, ilk kozmolojik tekillik açısından düşünüldüğünde bilim bu konuya bugün açıklık getiremediği gibi gelecekte de getiremeyecektir. Çünkü konu tamamen bilimsel araştırma alanının dışında kalmaktadır. Bilim adamlarının çoğu tekillik probleminin birinci yolla çözülmesinin imkansızlığı üzerinde durmaktadırlar. Bu noktada onlar daha önce de değindiğimiz gibi din veya Tanrı kavramından oldukça rahatsız olmaktadırlar.

Bilim adamları tekillik probleminin çözümünün ancak ikinci yolla çözümlenebileceğinde ısrar etmektedirler. Onlara göre, tanecik kuramı ya da kuantum kozmolojisi evrenin tüm süreçlerini açıklayacak, böylece ilk kozmolojik tekillikteki muamma çözülecektir.[15] Buna göre tekillik devre dışı bırakılacaktır. İlk kozmolojik tekillik olmayacağına göre buraya kadar açıkladığımız problem de olmayacaktır.

---

[12] Bkz. Quentin Smith, "Atheism, Theism and Big Bang Cosmology," ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, ed. W.L. Craig and Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 198 vd.

[13] Bkz., , Stephen W. Hawking, "The Edge of Spacetime," ***The New Physics***, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 67-68; Kaku, ***a.g.m.***, s. 38.

[14] Hephurn, ***a.g.m.***, s. 256.

[15] Bkz., P.J.E. Peebles, David N. Schramm, Edwin L. Turner, Richard G. Kron, "The Evolution of the Universe", ***Scientific American***, vol. 271, N. 4, October, 1994, s. 57.

Kuantum kozmolojisi henüz oluşum aşamasında olan bir teoridir ve hiçbir tecrübî delili yoktur.[16] Teorik fizikçilerin henüz bir öneri niteliğinde olan Kuantum kozmolojisi ya da çekimin tenecik kuramı bilimsel verilerle doğrulanmadığı ya da doğrulandığında onların savunduğu gibi ilk kozmolojik tekillik de içinde olmak üzere evrenin tüm süreçlerini açıklayamadığında durum ne olacaktır? Böyle bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi muhtemeldir. O zaman bu konuda ya tekrar yeni bir teori bulmaya çalışılacak ya da konuyu tesadüfle açıklama çabasına girilecektir. Öte yandan teorik fizikçilerin savunduğu gibi evrenin tüm süreçlerini açıklayabilen bir kuram bulunursa, bu durumda bizim Big Bang kozmolojisi ile Yoktan Yaratma öğretisi arasında kurmaya çalıştığımız ilişkinin durumu ne olacak? Big Bang kozmolojisinin evrenin yaratılışını ve mahiyetini açıklayan nihai bir kuram olduğunu ne biz ne de bilim adamları söylüyor. Bu nedenle bizim bu konuda yapmaya açlıştığımız açıklamalar herhangi bir güçlüğe yol açmaz.

İlk kozmolojik tekillik, ister gerçek bir varlığa sahip olsun isterse olmasın, her halükarda o, evrenin yaratılışı için büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü o evrenin nasıl yaratıldığı -malzemeden mi yoktan mı- ve yaratmada Tanrı'nın bir rolü olup olmadığı konusunda bize önemli ipuçları vermektedir. O, şu aşamada bizim için yaratılışın adeta tüm sırlarını içeren büyülü bir kutuyu andırmaktadır. Burada şu soruyu sormadan edemiyoruz: Peki "tekillik (yokluk)" bizim için neden hala esrarını korumaktadır? Niçin bütün bilimsel yasalar burada geçerliliğini kaybetmektedir? Eğer "teklliğin (yokluğun) hiçbir bilimsel yasaya sahip olmadığı göz önünde tutulursa, bilimsel yasaların geçersizliği ve hiçbir şeyin daha önce tahmin edilememesi daha kolay anlaşılabilir."[17] Bilimsel verilere göre eğer bu sır çözülebilirse, evrenin tüm geçmişi de bilinebilir. Ancak şu aşamada bunun mümkün olmadığını biliyoruz.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da açıkça anlaşılabileceği gibi, ilk kozmolojik tekillik, modern bilimin konusu değildir. Bu tekilliğin -nasıl meydana gelmiş olursa olsun- meydana geldiği anda ne biz insanlar ne de içinde yaşadığımız evren vardı. Bugün evren var; ancak evrenin ilk durumunda geçerli olabilecek yasalar yok. Bu durumda bilimin dolayısıyla bilim adamlarının yapabileceği hiçbir şey yoktur. Buna göre böyle ciddi bir problemi görmezlikten gelmek ya da bu kadar bilimsel verilere rağmen hala ev-

---

[16] Kaku. *a.g.m.*, s. 36. 40.

[17] Craig. *a.g.m.*, s. 224.

renin yaratılışını olasılıklarla ya da tesadüfle açıklamaya çalışmak kolaycılığı tercih etmek ve problemi görmezlikten gelmek demektir. Böyle bir şey bilimsel bir tutumla bağdaşmaz. Zira bilimsel araştırmalarda tesadüfün yerinin olmadığını biliyoruz. İlk kozmolojik tekillik ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasındaki ilişkinin temelde bizi zorunlu olarak ilettiği sonuç şudur: "Hiçbir şey, Büyük Patlama sırasında evrenin meydana geldiği tekillikten kaçamaz. Onun yaratılması, fizikî kanunların ani olarak duruşu ve düzensizliğin beklenmedik bir şekilde artışı, bir şeyin yoktan yaratılmasının mümkün olduğunu göstermektedir."[18]

İlk kozmolojik tekilliği bir kenara bırakacak olursak, Büyük Patlama kozmolojisi ile Yoktan Yaratma öğretisi arasında genel bir ilişkinin olduğu da söylenilebilir. Evrenin yaklaşık olarak 15 milyar yıl önce yaratılmaya başladığını bildiren bu teori, bir çok teistin dikkatini çekmiştir. Big Bang kozmolojisi genel olarak doğrulanmış görünmektedir. Dolayısıyla o en azından yoktan yaratma öğretisine destek vermektedir.[19] Bilimsel bir teori ile dinî bir öğreti arasında böyle bir ilişkinin olduğunu savunmak ya da dinî bir öğretinin bilimsel bir teori tarafından desteklendiğini söylemek gerçekte makul bir tutum olabilir mi? Bu soruya hem olumlu hem de olumsuz cevap veren bilim adamı ve düşünürler vardır. Din ile bilime tamamen farklı kategoriler olarak bakan pozitivist ve salt bilimci bir anlayışın bu soruya olumlu cevap vermesi elbette düşünülemez. Ancak diğer konularda olduğu gibi, evrenin yaratılışı konusunda da katı akılcı, salt bilimci ve pozitivist anlayışlar yerini 21. yüzyıla girerken daha tutarlı ve makul düşüncelere bırakmıştır.

Don Cupitt'e göre, yoktan yaratma öğretisini Büyük Patlama kozmolojisi ile ilişkilendirmek ve ikincisinin birinciyi desteklediğini söylemek büyük bir hatadır. Dolayısıyla düşünürlerden bir kısmının böyle bir tutum sergilemeleri makul değildir.[20] Böyle bir tutum içerisinde olanlar, aynı şekilde din ile bilim arasında hiçbir ilişkinin olamayacağını kabul ederler. Bizim genel olarak böyle bir düşünceyi kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü "Büyük Patlama'nın teistik açıklaması, hem genel kabulleri, hem de önemli felsefî savunmaları içermektedir."[21] Öte yandan Yoktan Yaratma Öğretisi bize Big Bang koz-

---

[18] Smith, *a.g.m.*, s. 199.

[19] Smith, *a.g.m.*, s. 195. Bu konuda daha geniş ve özlü bilgi için bkz. Yaran, *a.g.m.*, s. 125-130.

[20] Bkz., Cupitt, *a.g.e.*, s. 4.

[21] Smith, *a.g.m.*, s. 196. Big Bang kozmolojisinin teistik açıklamasının felsefî savunmaları Batı'da dikkate değer bir biçimde genellikle William Lane Craig ve John Leslie tarafından yapılmıştır. Bkz., Smith, *a.g.m.*, s. 196. Craig'in felsefî savunmaları için bkz., Craig, *a.g.m.*, s. 218, 231; William L. Craig, "The Caused Beginning of the Universe, "*Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, ed. W.L. Craig and Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 141-161. Leslie'nin felsefî sa-

molojisinin teistik açıklamasını da vermektedir. Bildiğimiz gibi bu öğretinin esası şudur: Allah evreni sonlu bir zaman önce maddi bir neden olmaksızın yoktan yaratmış ve ona kendine göre şekil vermiştir.[22]

Bununla birlikte bilim adamlarının açıkça itiraf ettikleri bir gerçek var: O da, evrenin ilk durumunun çok dikkatle seçilmiş olduğu hususudur. Onlar evrenin gerçekten bir başlangıcı olması halinde, onun Allah tarafından yaratıldığını zımnen kabul ve itiraf ederler. Çünkü bu evrenin bir başlangıcı olması gerçeğinin zorunlu bir sonucudur; bilimsel veriler evrenin bir başlangıcı olduğunu açıkça göstermektedir.[23] Evrenin bir başlangıcı olduğu ve yaratılışın mahiyeti konusunda bir çok açıklamalar, hem Big Bang kozmolojisinin hem de Yoktan Yaratma Öğretisinin önemle üzerinde durduğu ortak paydalardır.Bir başka deyişle, "Bilim ile Din'in ve özellikle İslâm'ın arasındaki en eski ve temel ilişki, uyuşma (compatibity) ilişkisidir."[24] İslâm ile bilim arasında önemli ölçüde bir uyumun varlığından söz ederken, bununla çarpıtma ve zorlamalardan uzak, doğal ve kendiliğinden olan bir uyumu kasdediyoruz. Dolayısıyla Islâm ile bilimin önemli ölçüde uyuştuğu hususu yabana atılabilecek basit bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda, dinin vahyedicisi ve evrenin yaratıcısı Allah olduğuna göre, bunlar arasında bir çatışma ve bağlantısızlığın aksine, bir uyumun olduğu mantıksal olarak kabul edilmelidir.[25] Buna göre Büyük Patlama kozmolojisi önemli ölçüde Yoktan Yaratma Öğretisiyle uyum halindedir. Daha önceki bölümlerde Büyük Patlama kozmolojisi ve Yoktan Yaratma Öğretisiyle ilgili yapmış olduğumuz açıklamalar dikkate alındığında, bu iki öğretinin önemli ölçüde örtüştüğü ve uyum halinde olduğu gerçeği daha iyi anlaşılacaktır.

O halde hem Big Bang kozmolojisinin cevapsız bıraktığı sorular, dolayısıyla Big Bang tekilliği, hem de Big Bang kozmolojisinin öngördüğü evren anlayışı ile yoktan yaratma öğretisinin öngördüğü evren anlayışının önemli ölçüde uyuştuğu gereçeği ancak ve ancak ilim, irade ve kudret sahibi bir Yaratıcının varlığı dikkate alındığında açıklığa kavuşup bir anlam kazanabilir. Bu yaratıcı Allah'tır. O evrenin var oluşunun olmazsa olmaz

---

vunmaları için bkz., John Leslie, "Creation Stories, Religious and Atheistic", ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 34, N. 2, London, October, 1993, s. 65-77.

22 Craig, ***a.g.m.***, s. 218. Ayrıca bkz., Thomas Aquinas, ***Summa Contra Gentiles: Creation***, University of Notre Dame Press, Notre Dame, vo. 2, London, 1975, s. 50-53.

23 Bkz., Hephurn, ***a.g.m.***, s. 255. Krş., Herbert A. Davidson, ***Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God***, Oxford University Press, New York, 1987, s. 2.

24 Cafer Sadık Yaran, "İslâmîleşme ve Uyuşma", ***Din ve Bilim***, Sidre Yay., Samsun, 1987, s. 72.

25 Bkz., Yaran, ***a.g.m.***, s. 72-73, 75-76.

nedenidir. O halde evren Allah tarafından yoktan yaratılmıştır. "O'nun yaratma eylemi, zorunlu olarak hiçbir şeyi -bu şey nasıl olursa olsun- gerektirmez."[26] Daha doğrusu, Allah'ın yaratma eylemini gerçekleştirebilmesi için kendi dışında ilk madde gibi ne bir dayanağa ne de başka bir otoriteye ihtiyacı vardır. Bu nedenle, evrenin varolabilmesi için O'nun varlığı yeterlidir. Evrenin tamamı Allah'a dayanmaktadır ve o, yaratıcı faaliyetin bir sonucudur. Bu nedenle, evren Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren bir sistem olarak düşünülebilir.[27]

Sonuç olarak Büyük Patlama Kozmolojisi ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasında temelde iki tür ilişkininin olduğu söylenilebilir: Birincisi, ilk kozmolojik tekillik ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasında Big Bang tekilliği bağlamında özel bir ilişkinin olduğu söylenilebilir. Büyük Patlama anında ve öncesinde ne olup bittiği hususu modern bilim için mechuldür. İşte tam bu noktada Din bu problemi Allah'ın varlığını devreye sokarak çözmektedir. Dolayısıyla patlama anında ve öncesinde ya da Büyük Patlama tekilliğinde ne olduğu sorusu Din için anlamsız değildir. Buna göre Büyük Patlama Kuramının cevapsız bıraktığı tüm sorular cevaplanmış olmaktadır. Bilindiği gibi bu soruların hemen hepsi ilk kozmolojik tekillikle ilgiliydi. O halde ilk kozmolojşk tekilliğin mahiyeti konusunda modern bilimin söyleyecek sözü olmadığı için konunun Din'e havale edilmesinden başka çıkar yol görünmemektedir. İkinci olarak, Büyük Patlama Kuramı ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasında genel bir ilişkinin olduğu söylenilebilir. Bu, Büyük Patlama Kuramı ile Yoktan Yaratma Öğretisi arasında önemli ölçüde bir örtüşme ve bir uyumun varlığıdır. Burada bir takım kozmolojik problemlerin çözümünün Din'de olduğunu söylerken, genelde bilimi, özelde ise evrenin bilimsel açıklamalarını devre dışı bırakıyor değiliz. Aksine evrenin var oluşunu anlama ve açıklamada hem Din'in hem de bilimin bir bütün olarak son derece ciddiye alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bir başka deyişle, Büyük Patlama Kozmolojisi ile buraya kadar yapılan açıklamalar bize evrenin yaratılışının salt bilimle açıklanamayacağını, bu konuda Din'in de dikkate alınmasının zorunlu olduğunu göstermektedir.

---

[26] Aquinas, *a.g.e.*, s. 53.
[27] Bkz., Cupitt, *a.g.e.*, s. 7-8.

SONUÇ

Düşünce tarihinde evrenin mahiyeti ve yaratılışı konusunu ilk kez felsefî olarak ele alan M.Ö. altıncı yüzyıllarda yaşamış olan ilk Yunan tabiat filozoflarıdır. Bu dönemde filozoflar temelde ilk madde ve oluş sorunu üzerinde durmuşlar ve bunlara deney, gözlem ve akla dayanarak cevap aramışlardır. Bir anlamda onların çabası, değişen ve oluş halinde olan şeylerin gerisinde ezelden sonsuza kadar değişmeden kalan kalıcı unsurları belirlemektir. Bununla birlikte, dinlerin yaratılış fenomenine temas etmesi felsefeden çok daha eskilere uzanmaktadır. Ancak İslam dinini bir kenara bırakacak olursak, genelde dinler bugün elimizde mevcut olan kutsal metinleri dikkate alındığında evrenin yaratılışını mitolojik unsurlarla karışık olarak açıklamışlardır. Eflatun ve Aristo ise kendi seleflerinden devraldıkları kültür birikimini değerlendirerek ve sistemleştirerek, kendilerinden sonra gelecek düşünürleri derinden etkileyebilecek kapsamlı var oluş modelleri ortaya koymuşlardır. Buna göre, yaratılışın gerçekleşmesi için hem ilk maddenin hem de Tanrı'nın varlığı zorunludur. Bunlar var oluşun olmazsa olmaz şartlarıdır. Bu nedenle evrenin yaratılışını salt Tanrı ile ya da salt madde ile açıklamak olanaksızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın şekil verici ve belirleyici bir işlevi vardır. Daha doğrusu Tanrı, kendisi gibi ezelî olan ilk hammaddeyi işleyen, ona belirli şekiller veren bir mimardır. O'nun yaratılışta bütün yapıp ettiği budur.

Eflatun ve Aristo sonrası dönemde felsefe önemli ölçüde dinî bir renge bürünmüş; bu durum özellikle ilkçağın sonunda ortaya çıkan Yeni-Eflatuncu düşünce ile gündeme gelmiştir. Bu sistemin mimarı olarak bilinen Plotinus, herşeyin Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı bir evren modeli takdim etmektedir. Plotinus Tanrı ve yaratılış konusunda kendinden önceki filozoflardan oldukça farklı bir düşünce ortaya koymaktadır. Onun tanrısının ne belirli nitelikleri ne de belirleyici ve şekil verici bir işlevi vardır. Plotinus Tanrı'yı, herşeyin kendisinden çıktığı yaratıcı bir ilke olarak tanımlar. Bu nedenle herşey ancak Tanrı ile açıklanabilir. Fakat böyle bir yaratıcı ilkeyi insanın kavraması mümkün değildir. Plotinus, Aristo ve Eflatun'a göre çok farklı bir yaratılış modeli savunmasına rağmen, onun savunduğu modeli bu iki filozofun temel felsefesinden tam anlamıyla ayrı ve bağımsız düşünmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bundan dolayı Yeni-Eflatuncu sistemin yaratılış modelinde veya sudûr öğretisinde Aristo'nun özellikle Eflatun'un etkisini ağırlıklı

bir biçimde görmek mümkündür. O halde ilkçağ düşüncesinde genel olarak ezelî evren modeli söz konusudur.

İslâm filozofları evrenin yaratılışını sudûr öğretisiyle açıklamaya çalışırlar. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu yaratılış öğretisi, İslâmî unurlarla Yeni-Eflatuncu unsurların bir sentezi niteliğindedir. Öyleyse filozoflarımızın, sudûr öğretisi ile İslâm'ın yaratılış öğretisi arasında bir uzlaştırmaya gittikleri açıktır. Onlar bunu yaparken görüşlerini bir yandan Aristocu ve Yeni-Eflatuncu ilkelerle, bir yandan da konuyla ilgili Kur'an ayetleriyle desteklerler. Yoktan yaratma öğretisinin en hararetli ve sistematik savunucusu olarak Gazâlî, İslâm filozoflarının karşısında yer alır. O hür iradesiyle Allah'ın evreni yoktan yarattığını savunmaktadır. Gazâlî öncelikle İslâm filozoflarını kendi bağlı bulundukları felsefî sistemleri açısından eleştirmekle birlikte, onları yer yer dinî açıdan da eleştiriye tabi tutmuştur. Onun İslâm filozoflarını eleştirisi, onların yaratılış konusundaki görüşlerinin sıkı sıkıya bağlı oldukları Aristocu ve Yeni Eflatuncu sistemleri açısından tutarsız olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Gazâlî'nin bu noktada önemli ölçüde başarılı olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Gerçekten de evrenin ezeliliği tezini Kur'an'ın kendine özgü olarak ortaya koyduğu yaratılış öğretisiyle bağdaştırmak ve uzlaştırmak sanıldığını aksine oldukça güçtür.

Panteist evren modeli Tanrı ve evreni bir ve aynı şey sayan, dolayısıyla Tanrı-evren ikiliğini kaldıran dinî ve felsefî bir öğretidir. Burada Tanrı ve evrenin birbirinden bağımsız müstakil bir varlığı olmadığı için ne yaratmadan ne de Tanrı evren münasebetinden söz edilebilir. Öte yandan materyalist evren modeli, ezelî maddenin herşeyin kaynağı olduğunu iddia ederek diğer konularda olduğu gibi yaratılış olgusunu da madde ile açıklamaya çalışır. Buna göre Tanrı'yı tamamen devre dışı bırakan materyalizm evrenin var oluşunu bilimsel olarak açıklayan biricik model olduğu iddiasındadır.

İçinde yaşadığımız ve bize sonsuz gibi görünen uçsuz bucaksız bu evren nasıl ve niçin varoldu? Evrenin varlığı tek başına kendi var oluşunu açıklayabilir mi yoksa evrenin varlığını açıklayabilecek onun dışında bir başka şeyi hesaba katmak zorunda mıyız? Eğer böyle bir ilke varsa, hem onun hem de evrenin mahiyeti ve bunlar arasında ne gibi bir ilişki olduğu gibi pek çok soru, düşünce tarihinde, sadece filozofları ve çeşitli konularda araştırma yapan insanları değil, sıradan insanları da meşgul etmiştir. O halde evrenin var oluşu sorunu hemen hemen bütün insanlığın ilgilendiği evrensel bir sorundur. Bu bağlam-

da konuyu farklı şekillerde açıklamaya çalışan hem dinden hem de felsefeden ve bilimden kaynaklanan yaratılış modelleri ortaya çıkmıştır. Buna göre düşünce tarihinde dinî ve felsefî öğretileri kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: Ezelî evren öğretisi, Sudûr öğretisi, Yoktan Yaratma öğretisi, Panteist evren öğretisi ve Materyalist evren öğretisi. Bu modellerden bir kısmında dinî bir kısmında ise felsefî kaygılar ön plandadır.

Bilim tarihinde evrenin yaratılışıyla ilgili pek çok kuram geliştirilmiş ve ortaya atılmış; ancak bunlar zamanla geçerliliğini kaybederek yerlerini yeni kuramlara bırakmıştır. Bu cümleden hareketle 20. yüzyıla girerken konuyla ilgili Büyük Patlama Kuramı ve Durgun Durum Kuramı olmak üzere temelde birbirine zıt iki kuramın varlığına tanık oluyoruz. Evrenin ezelî, sonsuz ve kendi kendine varolduğunu savunan Durgun Durum Modeli bilimsel verilerle çeliştiği için tekedildi. Bilimsel teoriler genellikle çok hızlı değişmesine rağmen, Büyük Patlama Modeli ortaya atıldığından bu yana uzun yıllar geçtiği halde, hala geçerliliğini koruyan tek popüler bilimsel evren modeli olarak kaldı. Bu durum eldeki bilimsel verilere göre onun şu aşamada yaratılış olgusunu en iyi şekilde açıklayan bilimsel model olduğunun en açık göstergesidir. O halde düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kadar geçen sürede öne sürülen yaratılış modellerini iki ana gruba ayırmak mümkün ve makul görünmektedir: 1) Dinî ve felsefî modeller, 2) Bilimsel modeller.

Öyle görünüyor ki şu aşamada evrenin yaratılışıyla ilgili bilimsel veriler, İslam filozoflarının kabul ettiği sudûr öğretisi ve klasik Yunan filozoflarının takdim etmeye çalıştığı ezelden beri var olan evren modellerini bir tarafa bırakacak tarzda, İslâm dini ve düşüncesinin öngördüğü Yoktan Yaratma Öğretisini desteklemektedir. Başka bir deyişle, Büyük Patlama Kozmolojisi ile kelamcıların yaratılış fenomenine yaklaşımı dışında, Kur'ân-ı Kerim'in takdim etmeye çalıştığı evren modeli veya evrenin yaratılışını açıklama tarzı ile açıklamaya çalıştığımız diğer evren modelleri arasında mantıksal bir ilişki kurmak mümkün değildir. Dolayısıyla evrenin yoktan yaratıldığını savunan Kur'ân'ın bu anlayışı ile modern bilimin yaratılış olgusuna yaklaşımı arasında önemli ölçüde bir uyumun olduğunu söylemek, yabana atılabilecek sıradan ve basit bir düşünce değildir. Çünkü modern bilim, temelleri Aristo'ya dayanan statik, determinist ve mekanik evren modeli ve dünya görüşünü temelden yıkmış, bunun yerine bir başlangıcı ve sonu olan, değişen, var oluş nedenini kendi içinde taşımayan, dinamik bir evren modelini -Big Bang Kozmolojisi- getirmiştir. Bu bağlamda din, hem Büyük Patlama Modeli'nin cevapsız bıraktığı soruları

cevaplamakta hem de onunla önemli ölçüde örtüşmektedir. Bir başka deyişle, din bir yandan modern bilimin evrenin yaratılışını açıklarken tıkandığı ve cevap bulamadığı noktaları açmakta, bir yandan da evrenin yaratılışı konusunda bilimsel açıklamalarla önemli ölçüde uyuşmakta ve örtüşmektedir. Bu gerçek, sadece evrenin yaratılışında değil, daha pek çok konu ve problemin açıklanmasında, asıl gayeleri unutulmamak kaydıyla, din, özellikle Islam ve bilimin sunduğu imkanların birlikte ve bütün olarak kullanılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Özellikle dinin, bilim ve bilgi çağı olarak adlandırılan çağımızda, insan için vazgeçilmez bir ihtiyaç ve önemli bir güç olduğu; bu gücün de artarak devam ettiği gerçeği dikkate alınacak olursa, bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü bilim adamı evrenin tüm süreçlerini açıklayabilen mutlak ve evrensel bilgiye sahip olmadığı gibi, bilim de mutlak bilgiye götüren evrensel bir anahtar değildir. Bu nedenle, tek taraflı ve indirgemeci çözümler bir yana, genel olarak problemin çözümünde pek çok bilgi birikimini ve disiplini dikkate alarak sistematik ve bütüncül bir çözüm getirme çabası içinde olmak, daha derinlikli ve kuşatıcı, daha tutarlı ve ikna edici görünmektedir. İnsan zihnini düşünce tarihi boyunca meşgul etmiş olan yaratılış fenomeni, bundan sonra da bu özelliğini, dolayısıyla canlılığını ve dinamizmini yitirmeyeceğinde şüphe yoktur. Bundan dolayı belki de yaratılış bilmecesi kadar şaşırtıcı, üzerinde derin inceleme, araştırma, tahlil yapma ve düşünmeye değer bir başka konunun olmadığını söylersek, sanırım mübalağa etmemiş oluruz. Bu bağlamda yaratılış problemi, oldukça bakir bir konudur ve bundan dolayıdır ki o, ideolojik, inidrgemeci, yanlı ve basit yaklaşımlara prim vermeyen, derinlikli, ayrıntılı, çok yönlü araştırma yapan, dürüst, sabırlı ve bir öğrenci titizliği ile çalışan araştırmacıları beklemektedir. Meseleye özellikle bir din felsefesi fenomeni olarak bakılacak olursa, bu söylediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır.

BİBLİYOĞRAFYA

Açıkgenç, Alparslan, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı," ***İslâmî Araştırmalar***, c.4, Sayı:3, Ankara, 1990.

al-Alousî, H. M. E., ***The Problem of Creation in Islamic Thought***, Cambridge University Press. Cambridge, 1965.

Aquinas, Thomas, ***Summa Contra Gentiles: Creation***, University of Notre Dame Press, vol. 2, London, 1975.

Armstrong, K., ***A History of God***, Mandarin Paperback, London, 1993.

Arslan, Ahmet, ***Felsefeye Giriş***, Vadi Yay., Ankara, 1994.

Atâurrahîm, Muhammed, ***Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa***, (Çev. Kürşat Demirci), İnsan Yay., 2 bs., İstanbul, 1994.

Aydın, Hüseyin, ***Yaratılış ve Gayelilik***, D.İ.B. Yay., 3. bs., Ankara, 1996.

Aydın, Mehmet S., ***Din Felsefesi,*** Selçuk Yay., 3. bs., İzmir, 1992.

Bayraktar, Mehmet, ***İslâm Felsefesine Giriş***, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1988.

Bicknell, E.J., ***A Theological Introduction to the Thirty-nine Articles***, Longmans, London, 1933.

Birand, Kamıran, ***İlkçağ Felsefesi Tarihi***, A.Ü.İ.F. Yay., 3. bs., Ankara, 1987.

Bochenski, J. M., ***Çağdaş Avrupa Felsefesi***, (Çev. Serdar R. Kırkoğlu), Kabalcı Yay., İst., 1997.

Bolay, S. Hayri, ***Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü***, Akçağ Yay., 6. bs., Ankara, 1996.

______ , ***Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması***, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993.

Bucaille, Maurice, ***Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân***, (Çev. Mehmet A. Sönmez), D.İ.B. Yay., Ankara, 1991.

Chown, Marcus, ***Afterglow of Creation***, Randum House, London, 1993.

Craig, William L. and Quentin Smith, ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Craig, William L., "The Caused Beginning of the Universe, "***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, ed. W.L. Craig and Quentin Smith, Clarendon Press, Oxford, 1993

______ , "Divine Timelessness and Personhood", ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 43, N. 2, London, April, 1998.

______ , "Theism and Big Bang Cosmology", ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology,*** ed. W.L. Carig and Q. Smith, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Cupitt, Don, ***Creation out of Nothing***, Scm Press, London, 1990.

Davidson, H. A., ***Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God***, Oxford University Press, New York, Oxford, 1987.

Davies, Paul, ***Tanrı ve Yeni Fizik***, (Çev. Murat Temelli), İm Yay., İstanbul, trs.

Eflatun, ***Devlet***, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, 7. bs., İst., 1992.

______ , ***Timaios***, (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay), M.E.B. Yay., İstanbul, 1997.

Fahri, Macit, ***İslâm Felsefesi Tarihi***, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., 2 bs., İstanbul, 1992.

Fârâbî, ***el-Medinetü'l-Fâzıla***, (Çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.

Fazlurrahman, ***Ana Konularıyla Kur'ân***, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ankara, 1987

Ferguson, Kity, ***Stephen Hawking'le Zaman ve Uzayda Gezinti,*** (Çev. Pınar Baldıran), Alkım Yay., y.y., trs.

Frost, S. E., ***Basic Teachings of the Great Philosophers***, Perma Giats, New York, 1949.

Gazâlî, ***Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)***, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, trs.

Geisler, Norman L., "Ateizm ve Bilim", (Çev. C. Sadık Yaran), ***Din ve Bilim***, Sidre Yay., Samsun, 1997.

Gilson, Etienne, "Tanrı ve Yunan Felsefesi", (Çev. Mehmet S. Aydın), ***A.Ü.İ.F.D.***, c. XXIX, Ankara, 1987.

______, ***Tanrı ve Felsefe***, (Çev. Mehmet S. Aydın), D.E.Ü. Yay., İzmir, 1986.

Gökberk, Macit, ***Felsefe Tarihi***, Remzi Kitabevi, 6. bs., İstanbul, 1990.

Gündüz, Şinasi, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", ***O.M.Ü.İ.F.D.***, Sayı: 9, Samsun, 1997.

Hançerlioğlu, Orhan, ***Felsefe Sözlüğü***, Remzi Kitabevi, 8. bs., İstanbul, 1993.

Hawking, Stephen W. and Roger Penrose, "The Natura of Space and Time," ***Scienctific American***, July, 1996.

Hawking, Stephen W., "The Edge of Spacetime," ***The New Physics***, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

______, ***Zamanın Kısa Tarihi***, (Çev. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, trs.

Hephurn, Ronald W., "Creation, Religious Doctrine of.", ***The Encyclopedia of Philosophy***, ed. Paul Edwards, Macmillan and Free Press, New York, vol. 2, 1967.

Hooke, Samuel Henry, ***Ortadoğu Mitolojisi,*** (Çev. Alaeddin Şenel), İmge Kitabevi, 3. bs., Ankara, 1995.

İbn Rüşd, ***Faslü'l-Makâl,*** (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul, 1992.

______, ***Tutarsızlığın Tutarsızlığı***, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), O.M.Ü.İ.F. Yay., Samsun, 1986.

İkbal, Muhammed, ***İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu***, (Çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul, trs.

Kaku, Michio, "What Happened Before the Big Bang", ***Astronomy***, vol. 24, N. 5, May, 1996.

Kanipe, Jeff, "Beyond the Big Bang", ***Astronomy***, vol. 20, N.4, April, 1992.

Kelly, Charles J., "The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation," ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 35, N. 1, London, February, 1994.

Keskin, Halife, ***İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi***, Beyan Yay., İst., 1996.

Kılıç, Sadık, ***Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim***, Nil Yay., İzmir, 1993.

Korkmaz, Hüseyin, ***Yoktan Var oluş***, Elif Ofset, İstanbul, 1983.

Kranz, Walter, ***Antik Felsefe***, (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yay., İstanbul, 1984.

Leaman, Oliver, ***Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş***, (Çev. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri, 1992.

Leslie, John, "Creation Stories, Religious and Atheistic", ***International Journal for Philosophy of Religion***, vol. 34, No: 2, London, October, 1993.

Merdin, Saadettin, ***Tanrı'ya Koşan Fizik***, Timaş Yay., İstanbul, 1995.

Morgan, William S., ***The Philosophy of Religion***, New York, 1950.

Morris, Richard, ***The End of the World***, Anchor Press, New York, 1980.

Paton, H. J., "Filozofların Dünyası ve Din", (Çev. Mehmet S. Aydın), ***A.Ü.İ.F.D.,*** c. 26, Ankara, 1983.

Pearl, Leon, "God Had To Creation The World", ***Religious Studies***, Cambridge University Press, vol. 30, N. 3, Cambridge, September, 1994.

Peebles, P.J.E., David N. Schramm, Edwin L. Turner, Richard G. Kron, "The Evolution of the Universe", ***Scientific American***, vol. 271, N. 4, October, 1994.

Politzer, Georges, ***Felsefenin Başlangıç İlkeleri***, (Çev. Enver Aytekin), Sosyal Yay., İst., 1994.

Prigogine, İlya ve Isabelle Stengers, ***Kaostan Düzene***, (Çev. Senai Demirci), İz Yay., İstanbul, 1996.

Smith, Quentin, "Atheism, Theism and Big Bang Cosmology," ***Theism, Atheism and Big Bang Cosmology***, ed. W.L. Craig and Quentin Smith, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Smith, Wolfgang, ***Kainat ve Aşkınlık***, (Çev. Mehmet A. Özkan), İnsan Yay., İstanbul, 1996.

Sorley, W. R., ***Moral Values and The Idea of God***, Cambridge University Press, Cambridge, 1918.

Şeyh, M. Said, "Gazâlî (Metafizik)", (Çev. Mustafa Armağan), ***İslâm Düşüncesi Tarihi***, Ed. M.M. Şerif, Insan Yay., Istanbul, 1990, c.2.

Şimşek, Ümit, Big Bang, ***Yeni Asya Yay.***, İstanbul, 1980.

Talcott, Richard, "Everything You Wanted to Know Abaout The Big Bang", ***Astronomy***, vol. 22, N. 1, January, 1994.

Taylan, Necip, ***İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri***, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, 1994.

______, ***Anahatlarıyla İslâm Felsefesi***, Ensar Neşriyet, 3. bs., İstanbul, 1991.

Thilly, Frank, ***Felsefe Tarihi,*** (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yay., İstanbul, 1995, I-II.

Topaloğlu, Bekir, "Allah" mad., ***İslâm Ansiklopedisi,*** Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 1989, c.2, s. 493.

Tuna, Taşkın, ***Uzayın Sırları***, Boğaziçi Yay, 2. bs., İstanbul, 1994.

Turgut, İhsan, ***Felsefenin Temel Sorunları,*** D.E.Ü., İzmir, 1991.

Ulutürk, Veli, ***Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı***, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Ünal, Ali, ***Kur'ân'da Temel Kavramlar***, Beyan Yay., İstanbul, 1986.

Weinberg, Steven, ***İlk Üç Dakika***, (Çev. Zekeriya Aydın, Zeki Aslan), Tübitak Yay., 3. bs., Ankara, 1995.

______ ,"Life in the Universe", ***Scientific American***, vol. 271, N. 4, October, 1994,

Wynn, Mark, "From World To God: Resemblance and Complementarity," ***Religious Studies***, Cambridge University Press, vol. 32, N. 3, September, 1996.

Yücedoğru, Tevfik, ***İslâm İtikadında Yaratılış***, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.

Yıldırım, Mustafa, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr," ***Felsefe Dünyası Dergisi***, T.F.D.Y., Sayı: 11, Ankara, Mart, 1994.

Yılmaz, Faruk, ***Kâinatın Yaratılışı***, Marifet Yay., İstanbul, 1992.

Yaran, Cafer Sadık, "İslâmîleşme ve Uyuşma", ***Din ve Bilim***, Sidre Yay., Samsun, 1987.

______, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", ***O.M.Ü.İ.F.D.***, Sayı: 10, Samsun, 1998.

Zandee, J., ***The Terminology of Plotinus***, Nederlands Historisch Archaeologisch Instituut, İstanbul, . 1961.